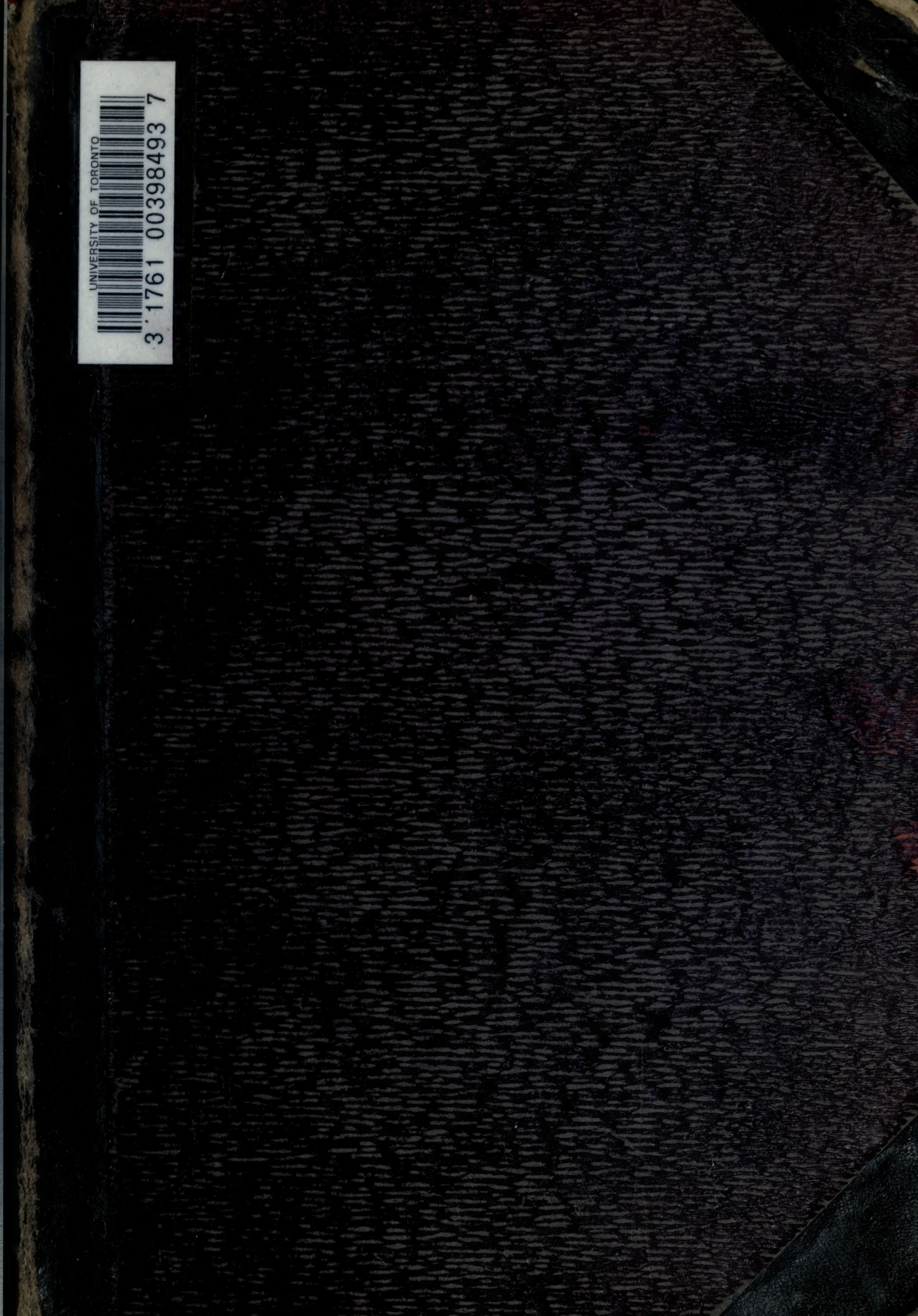
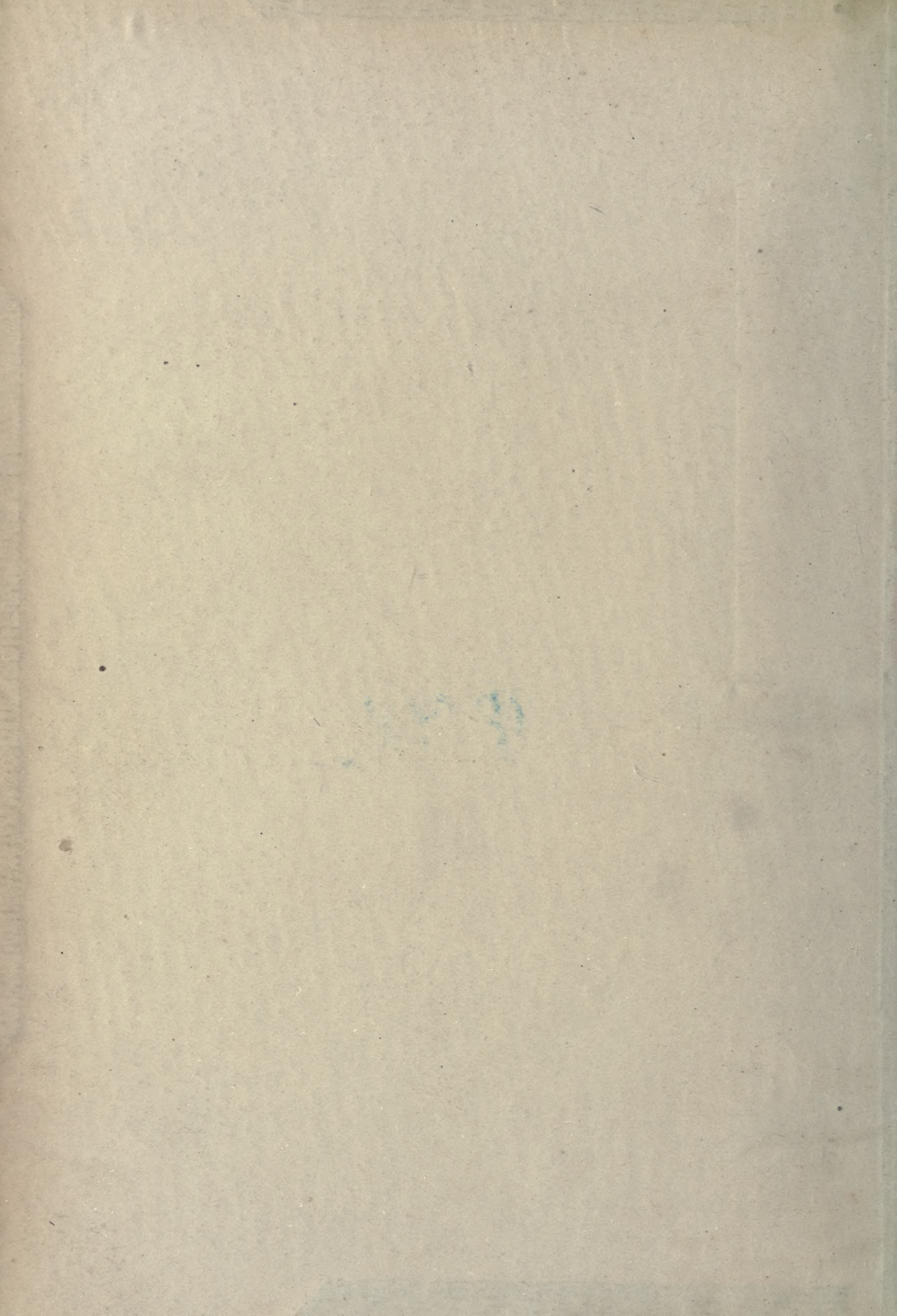

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00398493 7



# СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ

# ВЛАДИМІРА СЕРГѢЕВИЧА

# СОЛОВЬЕВА.

---



## ТОМЪ VI.

1886—1896.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе Товарищества „Общественная Польза".
Б. Подъяческая, 39.

# ОГЛАВЛЕНІЕ.

# Талмудъ и новѣйшая полемическая литература о немъ въ Австріи и Германіи.

1886.

Не разъ приходилось намъ читать и слышать такое мнѣніе: „Еврейскій вопросъ могъ бы быть легко разрѣшенъ, можно было бы совершенно примириться съ евреями и дать имъ гражданскую и общественную полноправность, если бы только они отказались отъ Талмуда, питающаго ихъ фанатизмъ и обособленность, и вернулись къ чистой религіи Моисеева закона, какъ ее исповѣдуютъ, напримѣръ, караимы".

Представьте себѣ, что въ какой-нибудь странѣ, гдѣ православная церковь не пользуется расположеніемъ правительства и большинства населенія, положимъ, хоть въ Австріи, раздались бы въ обществѣ и печати такія рѣчи: „Мы охотно примиримся съ православными и не будемъ ограничивать ихъ правъ, пусть только они рѣшительно откажутся отъ своихъ церковныхъ правилъ и обычаевъ, отъ стараго схоластическаго хлама, называемаго „ученіемъ отцовъ церкви", наконецъ, отъ такихъ памятниковъ суевѣрія и фанатизма, какъ *Житія Святыхъ;* пусть вернутся они къ чистому евангельскому ученію, какъ его исповѣдуютъ, напримѣръ, гернгутеры или молокане". Для оправданія такого требованія противники нашей церкви могли бы найти въ ея преданіяхъ такія же точки опоры, какія противники іудейства находятъ въ Талмудѣ. Всякій, кто заглядывалъ, напримѣръ, въ такъ называемыя „Кормчія", по которымъ въ теченіе многихъ вѣковъ управлялась наша церковь, знаетъ, какими нелѣпыми и невѣжественными вымыслами питалась вражда православныхъ къ другимъ исповѣданіямъ. И, если русское правительство въ новѣйшія времена нашло необходимымъ составить для руководства нашей церкви такъ называемую *Книгу правилъ*, изъ которой исключены всѣ дикія басни старыхъ „Кормчихъ", то подобнымъ же образомъ и въ правовѣрномъ

еврействѣ устарѣвшія части Талмуда теряютъ свой авторитетъ и обязательность. Впрочемъ, гораздо легче отдѣлаться отъ устарѣлыхъ преданій и законовъ, нежели отъ старой дурной привычки мѣрить все двумя разными мѣрами и находить для себя одни смягчающія, а для другихъ одни отягчающія обстоятельства. Въ нижеслѣдующей оцѣнкѣ Талмуда и талмудическаго еврейства мы старались, прежде всего, держаться высшаго правила іудейско-христіанской морали: относись къ другому такъ, какъ желалъ бы, чтобы онъ къ тебѣ относился.

---

Талмудъ есть литературное выраженіе той органической формы, которая въ теченіе многихъ вѣковъ вырабатывалась жизнью еврейскаго народа послѣ того, какъ онъ потерялъ свою политическую самостоятельность. Когда пало царство, и умолкли пророки, единственною основой народной жизни осталось священное ученіе (тора), данное Моисею на горѣ Божіей. Изъ различнаго отношенія къ этой общей святынѣ произошли съ внутреннею логическою необходимостью три направленія религіозно-національной жизни, воплотившіяся въ извѣстныхъ трехъ партіяхъ среди еврейства (неправильно называемыхъ иногда сектами), а именно въ саддукействѣ, фарисействѣ и ессействѣ. Особенности этихъ партій всѣ извѣстны, но ихъ общій глубокій смыслъ и ихъ отношеніе къ христіанству часто представляются въ одностороннемъ свѣтѣ. Для саддукеевъ тора была основаніемъ, на которомъ они не хотѣли ничего строить. Принимая религію преимущественно съ ея ритуальной, жреческой стороны, они видѣли въ ней фактъ прошедшаго, который нужно признавать и неизмѣнно хранить, но который не обязываетъ ни къ какому дальнѣйшему дѣйствію. Для нихъ установленное древле ученіе было дѣломъ поконченнымъ разъ и навсегда, святынею неизмѣнной, неподвижной и неприкосновенной. Но когда религія сводится, такимъ образомъ, къ архаическимъ обрядамъ и жертвоприношеніямъ, къ одной памяти прошедшаго, тогда настоящая жизнь предается въ жертву дурнымъ страстямъ и интересамъ, не имѣющимъ ничего общаго съ религіей. И дѣйствительно, саддукеи, эти охранители основъ и ревнители древняго благочестія, на самомъ дѣлѣ оказывались партіей своекорыстныхъ олигарховъ, злоупотреблявшихъ религіей и обманывавшихъ народъ. Смотря по обстоятельствамъ, они то возбуждали народный фанатизмъ, то рабски прислуживали и льстили римлянамъ, лишь бы только сохранить свое господствующее положеніе у храма и въ синедріонѣ.

Но, кромѣ этого явнаго своекорыстія и сомнительнаго патріотизма

саддукеевъ, самый принципъ этой партіи подрывался внутреннимъ противорѣчіемъ. Выставляя своимъ знаменемъ охраненіе торы безъ всякаго прибавленія, саддукейство должно было, вмѣстѣ съ тѣмъ, признать значительную часть торы мертвою буквой, не допускающей никакого примѣненія къ дѣйствительности. А именно большая часть соціально-юридическихъ и экономическихъ постановленій Моисеева законодательства требовала совсѣмъ другихъ порядковъ въ общественной жизни, нежели тѣ, которые утвердились въ эпоху второго храма, при господствующемъ вліяніи именно той касты жрецовъ, изъ среды которой образовалось саддукейство. Это послѣднее, такимъ образомъ, разлагалось и разрушалось въ самомъ своемъ охранительномъ принципѣ: религіозный консерватизмъ требовалъ блюсти благоговѣйно древнее откровеніе торы, а соціальный консерватизмъ заставлялъ поддерживать и защищать порядокъ, рѣшительно противный и духу, и буквѣ Моисеева законодательства. Нужна была или крайняя непослѣдовательность, или крайняя недобросовѣстность, чтобы заразъ и одинаково стоять за неприкосновенность закона Моисеева и, вмѣстѣ съ тѣмъ, за неприкосновенность того порядка вещей, который утвердился при господствѣ идумейцевъ. Вотъ почему болѣе послѣдовательные или болѣе искренніе изъ саддукеевъ оставляли вѣру отцовъ и открыто становились подъ знамя чужеземной власти и языческихъ идей. Таковы были иродіане, о которыхъ упоминаетъ Евангеліе, и тѣ *апикоросы*, т. е. эпикурейцы, о которыхъ нерѣдко говорится въ Талмудѣ.

Что касается людей, сердечно преданныхъ національной религіи, то они должны были искать другого выхода и нашли его въ фарисействѣ. Вмѣстѣ съ своими противниками саддукеями фарисеи признавали тору, какъ непреложное основаніе религіи, но для нихъ эта тора была не однимъ только фактомъ прошедшаго, который нужно почитать, но еще и закономъ настоящей жизни, который должно исполнять. Фарисеи не хотѣли допустить противорѣчія между требованіями религіи и дѣйствительною жизнью; для нихъ вся жизнь должна идти по религіозному закону, во всѣхъ дѣлахъ человѣческихъ должны осуществляться заповѣди Божіи. Въ то время какъ саддукеи ставили законъ Божій лишь въ *механическую* связь съ чуждою ему дѣйствительностью и цѣнили его лишь какъ внѣшнюю охрану еврейства, какъ нѣкій палладіумъ Іерусалима,—фарисеи, напротивъ, относились къ религіи *органически*, видѣли въ законѣ Моисеевомъ существенную и неотдѣлимую форму національной жизни. Однако, осуществить взглядъ было не легко. Многія постановленія торы въ ихъ

простомъ, буквальномъ значенiи оказывались неудобоисполнимыми при измѣнившихся историческихъ обстоятельствахъ, а, съ другой стороны, многiя вновь возникавшiя жизненныя осложненiя не были предусмотрѣны Моисеевымъ законодательствомъ. Между тѣмъ, оставлять какой-нибудь изъ данныхъ Богомъ законовъ безъ исполненiя или же въ какомъ-нибудь случаѣ основывать рѣшенiе на какомъ-нибудь постороннемъ принципѣ—одинаково значило разрушать законъ. И такъ, чтобы положительнымъ образомъ оградить законъ отъ разрушенiя, чтобы сохранить его не какъ мертвую и ненужную букву, а какъ дѣйствительное начало настоящей жизни, нужно было развить его посредствомъ сложной системы объясненiй, толкованiй и казуистическихъ различенiй. Чрезъ то сохранился и высшiй авторитетъ древняго закона, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, будучи приспособляемъ къ измѣненiямъ жизненной среды, законъ предохранялся отъ вымиранiя, получалъ силу устойчивой жизни на всѣ времена.

Фарисейство приняло, какъ свой девизъ, извѣстное изреченiе великаго синедрiона: *нужно строить ограды вокругъ закона.*

Такимъ образомъ, если для саддукеевъ, какъ мы замѣтили, законъ былъ основанiемъ, на которомъ они не хотѣли ничего созидать, то для фарисеевъ, напротивъ, онъ былъ исходнымъ пунктомъ для цѣлаго ряда экзегетическихъ, казуистическихъ и легендарныхъ построекъ—на видъ причудливыхъ и безсвязныхъ, какъ сама жизнь. Эти то постройки, наростая въ теченiе шести или семи вѣковъ, были, наконецъ, трудами позднѣйшихъ собирателей сведены въ одинъ огромный лабиринтъ Талмуда.

Но рядомъ съ двумя iудейскими партiями, которыя мы только-что разсмотрѣли, должна была среди религiозныхъ евреевъ явиться еще третья. Если для саддукеевъ слово Божiе было лишь законченнымъ *фактомъ прошедшаго,* если фарисеи дѣлали изъ него *законъ настоящей жизни*, то должны были найтись и такiе люди, которые видѣли въ немъ, прежде всего, *идеалъ будущаго.* Эти люди, получившiе названiе ессеевъ, искали въ религiи не внѣшней опоры для своекорыстныхъ стремленiй, а также не практическаго руководства въ повседневной жизни, а высшаго совершенства и блаженства. Если саддукеи въ своей житейской мудрости дорожили только силою факта, если фарисеи въ своемъ стремленiи къ формальному оправданiю возводили всякiй фактъ къ его нравственно-правовымъ основанiямъ, подчиняли жизнь закону, то ессеи заботились не о силѣ фактовъ и не о формальномъ основанiи дѣйствiй, а единственно о той высшей *цѣли*, для которой существуютъ и факты, и дѣйствiя. Если первая

іудейская партія относилась къ религіи механически, а вторая органически, то третья держалась *чисто-духовнаго* пониманія религіи. Этимъ, однако, нисколько не утверждается безусловное преимущество этой религіозной партіи передъ другими. Исключительная духовность и односторонній идеализмъ могутъ быть еще безплоднѣе, нежели житейская мудрость саддукеевъ или нравственно-юридическій формализмъ фарисеевъ. Мѣсто высшихъ цѣлей есть царство небесное, оно же не дается даромъ, а берется съ усиліемъ. Поэтому, находящіеся на земномъ пути поневолѣ должны думать о фактическихъ опорахъ и формальныхъ основаніяхъ, при которыхъ вѣрнѣе можно дойти до цѣли. Тутъ вполнѣ примѣняется аксіома: кто хочетъ цѣли, хочетъ средствъ, они же суть: право и сила, законъ и власть. И если тотъ, кто въ погонѣ за этими ближайшими средствами забываетъ о высшей цѣли, заслуживаетъ осужденія, то крайне жалокъ тотъ, кто только мечтаетъ объ идеальномъ совершенствѣ, не дѣлая ни одного практическаго шага, чтобы къ нему приблизиться.

Происхожденіе и судьбы ессейской партіи составляютъ вопросъ, доселѣ не рѣшенный историческими изслѣдованіями. Во всякомъ случаѣ, несомнѣнно, что въ то время, какъ саддукеи дѣлили свою жизнь между храмовыми обрядами и политическими интригами, въ то время, какъ фарисеи съ горячею ревностью и упорнымъ трудолюбіемъ строили безчисленныя ограды вокругъ закона, немалое число израильтянъ, удалившись въ пустынныя мѣста и устроивши свою жизнь на общинныхъ началахъ, предавались занятіямъ иного рода: молились, постились, пѣли псалмы и ожидали царствія Божія. Эта послѣдняя черта дѣлаетъ ессеевъ, несомнѣнно, предвѣстниками христіанства. Въ другихъ отношеніяхъ христіанство имѣетъ свои историческіе корни не въ ессействѣ, а въ фарисейскомъ раввинизмѣ. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что преобладающая форма евангельской проповѣди (притчи) не имѣетъ въ себѣ ничего специфически христіанскаго, а есть обычная форма талмудическихъ *агадъ*[1]). Далѣе читатель увидитъ, что сродство тутъ иногда ограничивается одною формой изложенія. Вообще, при созиданіи новозавѣтнаго храма, не было надобности изобрѣтать новый матеріалъ; Христосъ и Его апостолы употребляли въ дѣло тѣ кирпичи, которые были у нихъ подъ руками. Даже самый планъ зданія былъ новъ не въ своихъ частяхъ, а въ ихъ соединеніи, въ *цѣлости* религіознаго идеала. Ближайшимъ образомъ евангельская идея соединяла въ себѣ то, что было положи-

[1]) Агадами называется все то въ Талмудѣ, что не относится прямо къ закону, а имѣетъ характеръ религіозно-назидательный и поэтическій.

тельнаго и истиннаго въ трехъ еврейскихъ партіяхъ. Принципъ религіозной власти и житейской мудрости, котораго держались и которымъ злоупотребляли саддукеи, не былъ отвергнутъ Христомъ, а получилъ отъ Него высшее освященіе и утвержденіе („дана Мнѣ всякая *власть*“, „будьте *мудры*, какъ зміи“ и т. п.), точно также фарисейскій принципъ закона и оправданія дѣлами былъ рѣшительно утвержденъ въ ученіи Христа, пришедшаго не разрушить законъ, а исполнить его, и требовавшаго отъ Своихъ учениковъ дѣятельныхъ плодовъ истинной вѣры. Такимъ образомъ, въ пути евангельскомъ сходилось то, что было истиннаго въ путяхъ саддукеевъ и фарисеевъ, а какъ цѣль пути возвѣщалось то самое, о чемъ мечтали ессеи— царство Божіе и правда Его.

Но именно при такомъ синтезѣ этихъ различныхъ религіозныхъ идей и началъ уничтожились ихъ отрицательныя стороны, все, что въ нихъ было фальшиваго. Съ этой стороны мы находимъ въ Евангеліи безпощадное обличеніе всѣхъ трехъ еврейскихъ партій. Обличается здѣсь матеріализмъ саддукеевъ, которые, опираясь на земныя силы, теряли всякую воспріимчивость къ силамъ высшаго порядка („прельщаетеся не вѣдуще писаній, ни силы Божія“ и проч.); обличается формализмъ фарисеевъ, заставлявшій ихъ, въ стремленіи къ законной правильности дѣйствій, забывать духъ и цѣль самаго закона; что же касается ессеевъ, односторонность ихъ созерцательнаго и аскетическаго идеализма обличается не словами, а всѣмъ дѣятельнымъ характеромъ земной жизни Христовой, Его борьбою и подвигомъ.

То обстоятельство, что Евангеліе особенно занимается именно фарисеями, и что цѣлыя главы наполнены сильною полемикой противъ нихъ, вовсе не доказываетъ, что христіанство явилось какою-то антитезой фарисейству, какъ это обыкновенно представляютъ. Дѣло въ томъ, что фарисеи были, по преимуществу, вождями и учителями народа, и поэтому съ ними, прежде всего, сталкивалось новое религіозное ученіе, какъ только оно обращалось къ народу. Ни саддукеи, ни ессеи, вообще говоря, не выступали проповѣдниками и учителями въ синагогахъ и на улицахъ. Чтобы спорить съ ессеями, нужно было идти въ пустыню, а чтобы обличать жреческую аристократію (кромѣ какихъ-либо исключительныхъ случаевъ), нужно было проникнуть въ ея дворцы. Если въ настоящее время кто-нибудь захочетъ провести въ христіанское общество какую-нибудь религіозную или соціальную идею, то ему придется, главнымъ образомъ, спорить не съ высокопоставленными особами духовнаго и свѣтскаго чина,

а равнымъ образомъ и не съ аѳонскими монахами, а съ журналистами, литераторами, профессорами,—однимъ словомъ, съ представителями такъ называемой „интеллигенціи“, чѣмъ и были фарисейскіе учителя во время Христа. Лишь когда дѣло дойдетъ до крови, тогда на первый планъ выступаютъ эксперты кровавыхъ жертвъ—саддукеи и, соединяя священную тайну великаго жреца съ явною мудростью мірской политики, многозначительно произносятъ: *уне есть намъ да единъ человѣкъ умретъ.*

Что касается фарисеевъ, то вполнѣ очевидно, что обличенія Христа направлены противъ того исключительнаго и односторонняго развитія, которое давалось въ фарисействѣ принципу формальной законности, что въ практическомъ примѣненіи неизбѣжно вело къ фальши и лицемѣрію. Но что затѣмъ Евангеліе не подвергаетъ безусловному осужденію самый принципъ фарисейства вообще, а, напротивъ, вполнѣ признаетъ его положительное содержаніе, въ этомъ легко убѣдиться, если только вспомнить, какими словами начинается самая сильная проповѣдь Христова противъ фарисеевъ: „На Моѵсеовѣ сѣдалищи сѣдоша книжницы и фарисее. *Вся убо елика аще рекутъ вамъ блюсти, соблюдайте и творите,* по дѣломъ же ихъ не творите: глаголютъ бо и не творятъ“

Такимъ образомъ, Евангеліе, упрекая фарисеевъ, прежде всего въ томъ, что они не осуществляютъ своего ученія *на дѣлѣ,* тѣмъ самымъ оправдываетъ *принципъ* фарисейства, состоявшій именно въ требованіи *дѣлъ закона.* Христосъ не говоритъ: не нужно дѣлъ; напротивъ, Онъ говоритъ: дѣла нужны, но вы ихъ не дѣлаете. Во сколько разъ должны быть усилены эти упреки, если обратить ихъ къ современному христіанскому обществу? Христосъ требовалъ отъ Своихъ учениковъ, чтобы ихъ праведность была больше праведности книжниковъ и фарисеевъ. Но для насъ и эта послѣдняя составляетъ, повидимому, недосягаемый идеалъ. Фарисеи, по крайней мѣрѣ въ принципѣ, не допускали отдѣленія религіи отъ жизни, закона отъ дѣйствительности. Напротивъ, ихъ постоянныя усилія были направлены къ тому, чтобы всѣ дѣла человѣческія были исполненіемъ закона Божія. Это они научали блюсти, и объ этомъ сказалъ Христосъ: соблюдайте и творите. Мы же съ тѣхъ поръ успѣли возвести въ принципъ противорѣчіе между требованіями религіи и условіями общественной жизни, между заповѣдями Божіими и всею нашею дѣйствительностью. Вотъ почему фарисейство, закрѣпившееся въ талмудизмѣ, не было и не могло быть доселѣ упразднено историческимъ христіанствомъ.

Послѣ того, какъ ессеи были поглощены новой религіей, а саддукеи, жившіе храмомъ и жертвами, исчезли съ разрушеніемъ храма и съ прекращеніемъ жертвъ, представителями всего еврейства остаются одни фарисеи, и сборникъ ихъ ученія, Талмудъ, становится религіозно-національнымъ кодексомъ всѣхъ евреевъ. Замѣчательно то обстоятельство, что какъ послѣ вавилонскаго плѣненія первымъ дѣломъ евреевъ была редакція Библіи, такъ послѣ окончательнаго римскаго разгрома они, едва опомнившись, сейчасъ же ревностно предаются собиранію и редакціи Талмуда. Постигавшія ихъ народныя бѣдствія побуждали евреевъ крѣпче держаться своего религіознаго закона и глубже изучать его, ибо въ недостаточномъ знаніи и исполненіи этого закона они видѣли истинную причину всѣхъ своихъ бѣдствій. И если во времена Ездры религіозный законъ состоялъ только въ торѣ Моисеевой, то во времена римскаго погрома, вслѣдствіе усложнившихся понятій и отношеній, для религіозно-нравственнаго устроенія частной и общественной жизни евреевъ потребовалась вся совокупность толкованій и дополненій древнихъ ученыхъ и мудрецовъ *(аморим и шаннаим)*, т. е. потребовался Талмудъ. И вотъ вскорѣ послѣ возстанія Бар-Кохбы и конечнаго разрушенія Іерусалима рабби Іегуда га-Кадошъ собираетъ и предаетъ письму основную часть Талмуда—*Мишну*[1]), а затѣмъ въ то время, какъ на сценѣ всемірной исторіи ожесточенная борьба язычества съ христіанствомъ смѣнилась еще болѣе напряженною, ожесточенною борьбой въ самомъ христіанствѣ (великія ереси IV и V вв.), и внѣшнее торжество церкви усилило ея внутреннія смуты,—въ это время еврейство, внѣшнимъ образомъ разсѣянное, но внутренно сосредоточенное, скрывшись въ темныхъ углахъ Палестины и Месопотаміи, выковало себѣ своеобразное орудіе для самозащиты: два огромныхъ сборника дальнѣйшихъ казуистическихъ толкованій и легендарныхъ дополненій; іерусалимская и вавилонская гемара[2]) были присоединены къ Мишнѣ, и, такимъ образомъ, была завершена крѣпкая ограда еврейства, называемая Талмудомъ.

Религіозно-національное обособленіе еврейства было обезпечено Талмудомъ на многіе вѣка. Было ли нужно это обособленіе, были ли правы евреи, отдѣляя себя отъ всего міра стѣною талмудическаго закона? Прежде чѣмъ отвѣчать принципіально на этотъ вопросъ,

[1]) «Мишна», значитъ повтореніе (т. е. повтореніе закона), состоитъ изъ 63 трактатовъ, расположенныхъ по шести отдѣламъ, обнимающимъ собою всѣ религіозныя и въ неразрывной связи съ ними всѣ житейскія отношенія еврейства.

[2]) Гемара значитъ совершеніе или восполненіе.

мы хотимъ дать читателямъ, вовсе незнакомымъ съ Талмудомъ, нѣкоторое реальное представленіе о нравственномъ духѣ этого памятника. Вотъ для начала нѣсколько талмудическихъ изреченій и притчей:

Язычникъ, занимающійся закономъ Божіимъ (тора), равенъ первосвященнику.

Незаконнорожденный, если онъ ученъ, почтеннѣе невѣжественнаго первосвященника.

Одинъ язычникъ пришелъ къ Шамаю и сказалъ: „научи меня, но только подъ условіемъ, чтобы ты сообщилъ мнѣ всю тору въ то время, какъ я буду стоять на одной ногѣ“. Шамай ударилъ его аршиномъ, который былъ у него въ рукѣ, и вытолкалъ его вонъ. Язычникъ обратился тогда къ Гиллелю, который исполнилъ его желаніе, говоря: „не дѣлай другимъ того, чего не хочешь, чтобы тебѣ дѣлали, — въ этомъ итогъ всего закона, остальное только подробности; теперь иди и учись“.

Человѣкъ не долженъ говорить: „я стану заниматься изученіемъ закона, чтобы меня называли мудрымъ; я буду изучать Мишну, чтобы называться раввиномъ и стать во главѣ школы“. Не смотри на ученость ни какъ на корону, чтобы ею красоваться, ни какъ на топоръ, чтобы добывать ею пропитаніе.

Цѣль мудрости — добрыя дѣла и исправленіе жизни; а для тѣхъ, которые не дѣлаютъ добра изъ любви къ добру, лучше было бы, если бы они не были созданы.

Другое изреченіе гласитъ: пусть человѣкъ занимается торой и добрыми дѣлами, хотя бы и не ради нихъ самихъ, ибо современемъ онъ будетъ это дѣлать ради нихъ самихъ.

Все предопредѣлено Предвѣчнымъ, и, однако, дѣйствія человѣка свободны. Міръ управляется благостью, и воля человѣка познается по обилію его добрыхъ дѣлъ.

Никто не можетъ поранить себѣ даже пальца, если это не опредѣлено Богомъ.

На томъ свѣтѣ не такъ, какъ здѣсь. Тамъ не ѣдятъ и не пьютъ и не предаются никакимъ чувственнымъ наслажденіямъ; тамъ нѣтъ зависти, нѣтъ ненависти, нѣтъ раздора, но праведники съ вѣнцами на главахъ радуются въ отблескѣ Божества.

Кто исполнитъ хотя одну обязанность, тотъ пріобрѣтаетъ себѣ защитника, и кто совершитъ хоть одинъ грѣхъ, тотъ вызываетъ на себя обвинителя.

Твори волю Божію, какъ свою собственную, чтобы Онъ твою

волю сдѣлалъ Своею. Его волѣ принеси въ жертву свою, чтобы Онъ волю другихъ принесъ въ жертву твоей.

У кого есть хлѣбъ въ корзинѣ, а онъ заботится о пропитаніи на слѣдующій день, тотъ принадлежитъ къ маловѣрнымъ.

Человѣкъ обязанъ благодарить Бога за зло также, какъ и за добро.

Человѣкъ долженъ говорить предъ Богомъ лишь въ немногихъ словахъ.

Кто можетъ въ молитвѣ ходатайствовать за своего ближняго и не дѣлаетъ этого, тотъ называется грѣшникомъ.

Кто мудръ? Тотъ, кто отъ всякаго поучается. Кто герой? Тотъ, кто побѣждаетъ свои страсти. Кто богатъ? Тотъ, кто доволенъ своимъ достояніемъ. Кто почтененъ? Тотъ, кто чтитъ своихъ ближнихъ.

Злое влеченіе похоже сначала на странника, потомъ на гостя, наконецъ, на хозяина.

Высокомѣрному говоритъ Богъ: мы вдвоемъ не можемъ жить въ мірѣ.

Кто уничтожаетъ себя, того Богъ превознесетъ, а кто самъ себя превозноситъ, того унизитъ Богъ. Кто стремится къ господству, отъ того оно убѣгаетъ, а кто уклоняется отъ него, къ тому приходитъ нечаянно.

Кто только поднимаетъ руку на человѣка, чтобы ударить его, хотя бы и не ударилъ, все-таки называется беззаконникомъ.

Кто публично посрамляетъ кого-либо, тотъ все равно, что пролилъ кровь.

Лучше человѣку принадлежать къ гонимымъ, нежели къ гонителямъ.

Подобное же изреченіе гласитъ:

Обижаемые и не воздающіе обидою, слышащіе оскорбленіе и не отвѣчающіе на него, терпящіе съ любовью и страдающіе съ радостью, къ нимъ прилагается сказанное: „возлюбленные Божіи будутъ какъ солнце, восходящее въ величіи своемъ“.

Кто прощаетъ обиду, ему нанесенную, тому Богъ прощаетъ его грѣхъ

Будь мягкимъ и уступчивымъ, какъ тростникъ, а не жестокимъ и гордымъ, какъ кедръ.

Твое *да* пусть будетъ настоящимъ *да*, и твое *нѣтъ*—настоящимъ *нѣтъ*.

Не должно обманывать и язычника.

Рѣчи клеветника суть грѣхи, вопіющіе къ небесамъ.

Лицемѣры не узрятъ Бога.

Должно быть привѣтливымъ ко всѣмъ людямъ.

Добродѣтель благотворительности по важности своей равна всѣмъ прочимъ добродѣтелямъ, вмѣстѣ взятымъ.

Дружелюбіе еще выше благотворенія.

Кто пренебрегаетъ обязанностью благотворить бѣднымъ, того должно почитать наравнѣ съ идолопоклонникомъ.

Пока стоялъ храмъ, жертвенникъ искупалъ грѣхи людей. Нынѣ же, когда жертвенника больше нѣтъ, трапеза, предлагаемая нищимъ, замѣняетъ жертвенникъ и искупаетъ грѣхи.

У кого умираетъ жена, о томъ нужно сожалѣть такъ, какъ если бы въ его дни разоренъ былъ храмъ.

Если кто тебѣ скажетъ: я искалъ и не нашелъ, не вѣрь ему; а если скажетъ: я нашелъ и не искалъ, также не вѣрь; если же скажетъ: я искалъ и нашелъ—этому вѣрь.

Кто способенъ вычислять ходъ небесныхъ свѣтилъ и не дѣлаетъ этого, къ тому примѣняется сказанное: „творенія Божія они не созерцаютъ и дѣла рукъ Его не видятъ“.

Рабби Симеонъ бен-Леви говорилъ: кто хочетъ быть нечистымъ (безнравственнымъ), тому отворены двери, т. е. ему не будетъ недостатка въ удобныхъ случаяхъ, а кто, напротивъ, хочетъ быть чистымъ, тотъ получитъ въ этомъ помощь. Это положеніе объяснялось въ школѣ рабби Измаэля слѣдующей притчей. Одинъ человѣкъ продавалъ деготь и бальзамъ. Когда кто-нибудь приходилъ, чтобы купить дегтю, то продавецъ говорилъ: товаръ передъ тобою, отвѣсь и бери. Если же кто хотѣлъ купить бальзаму, то продавецъ говорилъ: постой, я тебѣ отвѣшу, чтобы и отъ меня хорошо пахло.

Рабби Ицхакъ говорилъ, что хотя всѣ равны передъ лицомъ смерти, но что каждому праведнику уготовано особое жилище, сообразно его достоинству. Это поясняется притчею. Когда царь съ своими служителями вступаетъ въ какой-нибудь городъ, то всѣ они проходятъ черезъ одни и тѣ же ворота; но когда останавливаются тамъ на ночлегъ, то каждому назначается жилище по чину его.

Рабби Еліезеръ училъ: покайся за день до смерти. Тогда ученики его спросили: „Развѣ знаетъ человѣкъ, въ какой день умретъ?“ — „Это значитъ,—возразилъ рабби, — что онъ долженъ исправиться сегодня же, ибо можетъ умереть завтра; такимъ обра-

зомъ онъ проведетъ всю жизнь въ покаяніи, какъ сказано: да будутъ одежды твои всегда бѣлы, и елей для главы твоей да не оскудѣетъ". Рабби Іохананъ присоединилъ къ этому слѣдующую притчу. Нѣкій царь пригласилъ своихъ служителей на пиршество, но не возвѣстилъ заранѣе его времени. Умные между ними надѣли свои лучшія платья и ждали вблизи дворца, полагая, что тамъ всегда все готово. Глупые же пошли по своимъ дѣламъ, думая, что для царскаго пиршества нужны долгія приготовленія. Внезапно царь позвалъ приглашенныхъ. Умные предстали передъ нимъ въ чистыхъ и дорогихъ одѣяніяхъ, глупые же прибѣжали въ грязномъ платьѣ. Тогда царь сказалъ: „Тѣ, которые явились въ чистыхъ одеждахъ, да сядутъ и ѣдятъ; тѣ же, которые оказались въ грязномъ платьѣ, пусть стоятъ и смотрятъ".

„Когда Моисей восходилъ на гору Божію, архангелы спросили Бога: чего ищетъ между нами этотъ женорожденный? Онъ пришелъ,—отвѣтствовалъ Богъ,—чтобы получить законъ.—Неужели,—продолжали они,—то сокровище, что хранилось отъ сотворенія міра въ теченіе 974 поколѣній, Ты дашь человѣческому существу? Что такое человѣкъ, чтобы Тебѣ думать о немъ, и сынъ человѣческій, чтобы Тебѣ смотрѣть на него? Всесильно имя Твое, Господи, на всей землѣ и величіе Твое сіяетъ на небесахъ!—Возражай ты—сказалъ Богъ Моисею.—Я страшусь,—говоритъ тотъ,—чтобы они не сожгли меня дыханіемъ устъ своихъ.—Возьмись за престолъ Моей славы и держи имъ отвѣтъ.—Владыко вселенной,—началъ тогда Моисей,—что находится въ законѣ, который Ты хочешь мнѣ дать? Не начинается ли онъ такъ: Я Господь Богъ твой, выведшій тебя изъ Египта. Но развѣ вы, ангелы, обитали въ Египтѣ или работали на Фараона? Такъ зачѣмъ же вамъ такой законъ? Далѣе сказано: да не будутъ тебѣ богами боги чужіе; но развѣ вы жили между идолопоклонниками? Потомъ сказано: помни день субботній; но развѣ вы работаете, чтобы нуждаться въ успокоеніи? И опять сказано: не клянись ложно; но развѣ между вами есть тяжбы? И еще сказано: чти отца твоего и матерь твою; но развѣ у васъ есть родители? И, наконецъ, сказано: не убей, не прелюбодѣйствуй, не укради; но развѣ среди васъ бываютъ такія дѣла?—И Богъ одобрилъ Моисея, а архангелы полюбили его".

Эта послѣдняя притча даетъ намъ руководящую мысль для оцѣнки всего Талмуда. Законъ данъ для человѣка, а не для ангеловъ. Другими словами, законъ не можетъ предполагать безусловнаго совершенства въ своихъ исполнителяхъ, ибо тогда самый законъ былъ бы

не нуженъ. Талмудъ не отказывается отъ совершенства какъ цѣли, какъ нравственнаго идеала. Но именно для того, чтобы этотъ идеалъ не оставался праздною мечтой, необходимо позаботиться о путяхъ къ его достиженію, а пути эти проходятъ по несовершенной и порочной природѣ человѣка. Прежде осуществленія безусловнаго идеала человѣкъ долженъ пріучиться ограничивать свою волю, по природѣ направленную не столько къ абсолютному нравственному совершенству, сколько къ удовлетворенію своего эгоизма. Ограниченіе воли есть законъ, и вотъ Талмудъ и раввины ставятъ себѣ задачей вездѣ и во всемъ ограничить своеволіе человѣка предписаніями закона Божія, не оставляя на личный произволъ никакихъ отношеній частной и общественной жизни. Они насчитали въ торѣ 248 положительныхъ предписаній и 365 запрещеній и затѣмъ эти 613 законовъ безконечно размножили чрезъ примѣненіе ихъ ко всевозможнымъ частнымъ случаямъ. Что все это множество законовъ и для талмудистовъ не есть цѣль сама по себѣ это ясно уже изъ указанія Талмуда, что данное на Синаѣ число законовъ было сведено потомъ Давидомъ къ 11, Исаіей къ 6 и даже къ 2, Михеемъ къ 3 и, наконецъ, Аввакумомъ къ одному положенію· *праведникъ вѣрностію своею будетъ живъ* (цадик бэемунато ихъйэ. Аввак. II, 4). Сопоставляя это указаніе съ вышеприведеннымъ отвѣтомъ Гиллеля язычнику, можно видѣть, что между законничествомъ Талмуда и новозавѣтною нравственностью, основанною на вѣрѣ и альтруизмѣ, нѣтъ противорѣчія *въ принципѣ*. Принципіальный споръ между христіанствомъ и еврействомъ заключается не въ нравственной, а въ религіозно-метафизической области, въ вопросѣ о богочеловѣческомъ значеніи и искупительной жертвѣ Христа. Правда, помимо этого должно признать еще и то, что на практикѣ талмудисты и руководимый ими народъ забывали или пренебрегали возвышенными идеально-нравственными взглядами своихъ агадъ и погружались всецѣло въ изученіе и примѣненіе формальныхъ узаконеній Талмуда *(галахотъ)*, вслѣдствіе чего въ іудействѣ начало закона или формальной правды получило рѣшительный перевѣсъ надъ началомъ милости *(хэсэд)* и внутренней правды *(эмет)*. Вполнѣ признавая эту односторонность еврейскаго развитія, мы никакъ не рѣшимся безусловно осудить ее въ виду противоположной и еще болѣе пагубной крайности, которую представляетъ намъ христіанскій міръ. Если талмудическое іудейство переходитъ мѣру въ своихъ стараніяхъ свести всѣ подробности общественной и частной жизни къ религіозному закону, то нашъ псевдо-христіанскій міръ не только на практикѣ произвелъ, но и въ принципъ возвелъ совер-

шенное раздѣленіе между религіозною истиной и дѣйствительною жизнью, между религіей и политикой, между идеальными нормами, которыя превращаются у насъ въ пустое слово, и реальными отношеніями, которыя мы стараемся всячески закрѣпить въ ихъ явной ненормальности. Противъ этого безбожнаго принципа, противъ этого безнравственнаго раздѣленія талмудическое іудейство возстаетъ всѣмъ своимъ существомъ, и въ этомъ его оправданіе.

Для талмудистовъ, которые въ этомъ отношеніи стоятъ всецѣло на почвѣ Моисеевой торы, религія есть законъ жизни человѣческой. *Ушмартэм эт хукотай ота гаадам вахай багэм ани Ягвэ* (Соблюдай уставы Мои и уложенія Мои, ихъ же сотворитъ человѣкъ и живъ будетъ ими: я Господь (Лев. VIII, 5). Это изреченіе явно оправдалось въ національной жизни еврейства. Только соблюденіемъ этихъ уставовъ и уложеній, впервые данныхъ въ торѣ и затѣмъ огражденныхъ въ Талмудѣ, — только ихъ соблюденіемъ еврейство доселѣ живо, какъ нація, единственная нація въ мірѣ по долговѣчности. Лучшимъ доказательствомъ національной живучести еврейства можетъ служить антисемитическое движеніе. Ожесточенность этого движенія во всякомъ случаѣ свидѣтельствуетъ о крѣпости еврейства. „Не толкай пьянаго, онъ и самъ упадетъ“, говоритъ талмудическая пословица. Своими усиленными толчками антисемиты показываютъ увѣренность въ томъ, что еврейство твердо стоитъ на своихъ ногахъ.

И логика, и историческій опытъ, и слово Божіе учатъ насъ, что главное условіе *прочной силы есть правда*, т. е. вѣрность самому себѣ, отсутствіе внутренняго противорѣчія и раздвоенія. Всякое царство, раздѣлившееся на *ся*, не устоитъ. Борьба есть необходимый моментъ жизни, но именно только какъ частный моментъ, входящій въ составъ живого единства. Еврейство сильнѣе современнаго христіанскаго міра, потому что въ немъ внутренняя борьба, хотя несомнѣнно существуетъ, но лишь какъ подчиненное явленіе, не упраздняющее существеннаго единства въ цѣломъ. А въ христіанскомъ мірѣ это единство потеряло всякую реальность, превратилось въ отвлеченную идею, безсильную противъ распри отдѣльныхъ частей. Правда, разница здѣсь обусловливается отчасти и тѣмъ, что еврейство представляетъ одну націю, тогда какъ христіанскій міръ обнимаетъ собою множество національныхъ элементовъ. Но гдѣ же сила христіанскаго *универсализма*, который обыкновенно противопоставляютъ узкому народному эгоизму евреевъ? Если новозавѣтная религія безсильна противъ обособляющаго дѣйствія народностей, то правы евреи, остающіеся при религіи ветхозавѣтной, которая прямо и открыто заявляетъ

свой національный характеръ. Благодаря этому, они избавлены отъ того внутренняго противорѣчія, которое тяготѣетъ надъ большинствомъ христіанъ, исповѣдующихъ религію сверхнародную и, однакоже, поглощенныхъ чисто-національными интересами, страстями и предразсудками. Замѣчательно, впрочемъ, что евреевъ обыкновенно обвиняютъ заразъ и въ узкомъ націонализмѣ, и въ космополитизмѣ. Дѣло въ томъ, что самая національная идея у евреевъ имѣетъ извѣстное универсальное значеніе, которое возвѣщено еще библейскому Аврааму („и благословятся о тебѣ вся племена земная"); и если евреи не хотятъ признать въ христіанствѣ осуществленія этой всемірной миссіи Израиля, то, вѣдь, и мы по совѣсти не можемъ утверждать, чтобы она уже была осуществлена у насъ. И съ нашей точки зрѣнія осуществленіе вселенской идеи еще въ будущемъ; и въ этомъ будущемъ *исполненіи* христіанства евреямъ, по слову ап. Павла, будетъ принадлежать особая выдающаяся роль. И странно было бы ставить въ этомъ отношеніи еврейство, изъ котораго, сверхъ самой Моисеевой религіи, вышли христіанство и исламъ,—странно было бы ставить его на-ряду съ тою или другою *отдѣльною* народностью. Сопоставлять еврейство можно только со всѣмъ остальнымъ человѣчествомъ, къ которому оно относится, какъ стволъ къ вѣтвямъ (разумѣется, не съ этнографической, а только съ духовно-культурной точки зрѣнія).

Проходя черезъ *всю* исторію человѣчества, отъ самаго ея начала и до нашихъ дней (чего нельзя сказать ни объ одной другой націи), еврейство представляетъ собою какъ бы *ось* всемірной исторіи.

Вслѣдствіе такого центральнаго значенія еврейства въ историческомъ человѣчествѣ, всѣ положительныя, а также и всѣ отрицательныя силы человѣческой природы проявляются въ этомъ народѣ съ особенною яркостью. Поэтому обвиненія евреевъ во всевозможныхъ порокахъ находятъ свое основаніе въ дѣйствительныхъ фактахъ изъ жизни еврейства. Но, когда на основаніи этихъ частностей хотятъ засудить цѣликомъ все еврейство, тогда можно только удивляться смѣлости обвинителей. Когда національныя партіи въ разныхъ странахъ обвиняютъ евреевъ въ недостаткѣ патріотизма, то рѣшительно невозможно понять, какимъ образомъ евреи, оставаясь евреями, т. е. однимъ народомъ, могутъ совмѣщать въ себѣ противоборствующіе патріотизмы всѣхъ тѣхъ націй, среди которыхъ они живутъ. Настоящій патріотизмъ евреевъ можетъ состоять только въ любви къ еврейству, а въ этомъ, кажется, у нихъ нѣтъ недостатка. И не забавны ли упреки въ космополитизмѣ, обращенные къ той единственной націи, которая отъ незапамятной древности сквозь жесточайшія

испытанія сохранила всю свою національную самобытность,—сохранила до такой степени, что тѣ самые, что упрекаютъ эту націю въ космополитизмѣ, вынуждены бываютъ соединять этотъ упрекъ съ прямопротивоположнымъ и, какъ было уже замѣчено, обвинять космополитовъ въ узкомъ національномъ обособленіи? И этотъ послѣдній упрекъ столь же страненъ, какъ и первый. Ибо гдѣ былъ народъ, болѣе воспріимчивый и открытый чужимъ вліяніямъ, чѣмъ евреи, которые, изучивши внутреннюю духовную сущность своей народности, никогда не дорожили ея внѣшними природными признаками и даже языкъ свой неоднократно мѣняли: возвратившись изъ Вавилона, они говорили по-халдейски, въ Александріи стали говорить по-гречески, въ Багдадѣ и Кордовѣ—по-арабски, а нынѣ повсюду говорятъ на полу-нѣмецкомъ жаргонѣ, и, притомъ, всегда и вездѣ принимали личныя имена и фамильныя прозвища отъ чужихъ и иновѣрныхъ народовъ.

Консерваторы разныхъ странъ и исповѣданій единодушно упрекаютъ евреевъ въ особенной склонности къ либерализму и признаютъ ихъ даже прямыми родоначальниками и главными двигателями современнаго либеральнаго движенія въ Европѣ. Если такъ, то намъ, съ своей стороны, остается только пожалѣть, что евреи до сихъ поръ такъ плохо исполнили свое дѣло въ той странѣ, гдѣ истинно-либеральные принципы и порядки были бы особенно нужны и для самихъ „сыновъ Израилевыхъ“ и для „народа земли“. Замѣчательно, впрочемъ, что свои идеи свободы и соціальной правды евреи выводятъ, и не безъ основанія, изъ самой Моисеевой торы. При такой почтенной древности прогрессивныя идеи евреевъ можно съ одинаковымъ правомъ считать консервативными и даже ретроградными, такъ что любая изъ партій, на которыя распадается цивилизованное человѣчество, можетъ найти себѣ сочувственные элементы въ еврействѣ, которое, однако, свободно отъ непримиримаго противорѣчія между всѣми этими элементами, но подчиняетъ ихъ всѣхъ своему религіозно-національному единству.

При явной несостоятельности общихъ принципіальныхъ обвиненій еврейства, противорѣчащихъ другъ другу и взаимно себя упраздняющихъ, антисемиты должны были избрать для своихъ нападеній другую, болѣе частную и конкретную почву. Возобновились старинныя жалобы на то, что религіозный законъ евреевъ, содержащійся въ Талмудѣ, предписываетъ избранному народу ненавидѣть всѣхъ иновѣрцевъ, въ особенности—христіанъ, и наносить имъ по возможности всякій вредъ Но было бы, поистинѣ, ничего удивительнаго,

если бы дѣйствительно въ религіозныхъ книгахъ евреевъ были такія предписанія. Нужно ли припоминать все, что евреи претерпѣли отъ христіанскихъ народовъ въ средніе вѣка, когда гоненія на нихъ доходили до такого неистовства, что даже столь строгій ревнитель воинствующаго католицизма и столь рѣшительный противникъ іудейства, какъ папа Инокентій III, долженъ былъ издать въ защиту евреевъ особое узаконеніе (constitutio pro Judaeis), гдѣ онъ, между прочимъ, запрещаетъ христіанамъ подъ страхомъ отлученія отъ церкви разрушать еврейскія кладбища и вырывать погребенныя тѣла *съ цѣлію вымогательства денегъ?*[1]) Намъ кажется, что всѣ обвиненія евреевъ въ сребролюбіи и эксплоатаціи христіанъ блѣднѣютъ передъ такимъ свидѣтельствомъ. Но оставимъ эти давно прошедшія дѣянія. Припомнимъ нѣчто болѣе близкое по времени и по мѣсту. Многимъ изъ нашихъ читателей, вѣроятно, будетъ интересно, хотя едва ли утѣшительно, узнать, что менѣе чѣмъ полтораста лѣтъ тому назадъ, въ 1738 г., въ Петербургѣ были сожжены на кострѣ еврей Лейба Боруховъ и флота капитанъ-лейтенантъ Возницынъ за то, что первый изъ нихъ обратилъ второго, посредствомъ разговоровъ, въ еврейство[2]).

Помимо безотчетныхъ антипатій и предразсудковъ противъ еврейства, существуютъ еще до сихъ поръ въ нѣкоторыхъ, по крайней мѣрѣ, христіанскихъ странахъ законы, налагающіе заклятіе на еврейскую религію, отдѣляющіе евреевъ отъ остального населенія непроницаемою стѣной, какъ какихъ-то зачумленныхъ.

Въ виду этого, если бы въ еврейскихъ религіозно-юридическихъ кодексахъ содержались постановленія соотвѣтствующаго духа по отношенію къ христіанамъ, то это было бы только справедливо. Но находятся ли дѣйствительно у евреевъ подобныя постановленія? Благодаря новѣйшему антисемитическому движенію, этотъ вопросъ достаточно выяснился. Дѣло въ томъ, что пока сами евреи или ихъ защитники изъ христіанъ утверждали, что въ Талмудѣ нѣтъ никакихъ узаконеній, предписывающихъ ненавидѣть христіанъ и вредить имъ, можно было отвергать такія увѣренія, какъ пристрастныя. Но вотъ изъ среды самихъ антисемитовъ люди, владѣющіе болѣе или менѣе научными средствами для такой задачи, употребляютъ всѣ старанія, чтобы per fas et nefas отыскать въ Талмудѣ и другихъ религіозно-правовыхъ еврейскихъ книгахъ то, что имъ нужно, т. е. законы, *обязывающіе* евреевъ къ ненависти и враждѣ противъ христіанъ.

[1]) Innocentii III: „Opera ed. Migne", t. I, col. 865.
[2]) См. Полное собр. закон., № 7612.

И если, въ концѣ-концовъ, результатъ всѣхъ этихъ исканій и стараній сводится почти къ нулю, то всякій безпристрастный человѣкъ убѣдится, что на этой почвѣ, по крайней мѣрѣ, дѣло антисемитовъ проиграно.

Лѣтъ пятнадцать тому назадъ въ Австріи и Германіи началась и доселѣ еще не совсѣмъ прекратилась ожесточенная литературная, а отчасти и судебная борьба изъ-за Талмуда. Главный поводъ къ этой борьбѣ дали два антисемитическихъ сочиненія. Der Talmudjude профессора Ролинга и Der Judenspiegel доктора Юстуса (псевдонимъ). Вокругъ этихъ двухъ книжекъ выросла цѣлая полемическая литература за и противъ іудейства и, въ частности, за и противъ Талмуда [1]). Для насъ особенно интересно сочиненіе Юстуса: Der Judenspiegel. Авторъ его, очевидно, практически знакомый съ талмудическою литературой, постарался извлечь оттуда цѣлый рядъ положительныхъ узаконеній, обязательныхъ, какъ онъ увѣряетъ, и для современныхъ евреевъ, и предписывающихъ ненависть и вражду къ христіанамъ. Такихъ „законовъ“ онъ набралъ цѣлую сотню. Правда, ихъ подлинность рѣшительно отрицалась не только евреями, но и христіанскими учеными, между прочимъ, извѣстнымъ гебраистомъ и богословомъ Деличемъ. Но такъ какъ и у Юстуса явились болѣе или менѣе ученые защитники, то читатели неспеціалисты могли быть поставлены въ весьма затруднительное положеніе, не зная, кому вѣрить. По несчастію для антисемитовъ, изъ ихъ среды самымъ серьезнымъ и обстоятельнымъ защитникомъ Юстуса выступилъ докторъ Эккеръ, который, несмотря на всю обнаруженную имъ вражду къ евреямъ и на все свое пристрастіе въ пользу автора Judenspiegel'я [2]), оказался, однако, неспособенъ скрыть фактическую истину въ этомъ дѣлѣ. Онъ провѣрилъ всѣ ссылки Юстуса и, въ своей книжкѣ Der Judenspiegel im Lichte der Wahrheit, перепечатавши всѣ сто „законовъ“ Юстуса, послѣ каждаго изъ нихъ воспроизвелъ соотвѣтствующіе тексты въ

---

[1]) Назовемъ лишь тѣ сочиненія, которыя намъ пришлось прочесть: Dr. V. Hoffmann: „Der Schulchan-Aruch“, 1885.—Dr. Joseph Kopp: „Zur Sudenfrage“, 2 Aufl. 1886.—Dr. Jakob Ecker: „Der Judenspiegel im Lichte der Wahrheit“, 2 Aufl. 1884.—Franz Delitsch: „Rohling's Talmudjude“, 7 Aufl. 1881.—Его же: „Zweite Streitschrift in Sachen des Antisemitismus“.—Его же: „Neueste Traumgesiche etc“, 1883.—Его же; „Schachmatt den Blutlügnern etc“, 2 Abdr. 1883.—Dr. M. Joël: „Meine Gutachten über den Talmud“, 1887.—Karl Fischer: „Gutmeinung über den Talmud der Hebräer“, 1883. Изъ этихъ осьми (считая самого Ролинга и Юстуса) авторовъ *три* антисемита, *два* еврея и *три* христіанина.

[2]) Пристрастіе настолько сильное, что было высказано даже такое подозрѣніе, что Dr. Ecker далъ лишь свое имя, а что апологія написана самимъ Юстусомъ. Впрочемъ, это подозрѣніе представляется намъ мало правдоподобнымъ

подлинникѣ съ точнымъ нѣмецкимъ переводомъ. Такимъ образомъ, все то, что затѣмъ говоритъ критикъ съ своей личной точки зрѣнія, нисколько не мѣшаетъ безпристрастному читателю составить правильное сужденіе по всѣмъ пунктамъ. И, во-первыхъ, оказывается, что Юстусъ свои законы вовсе не бралъ готовыми изъ еврейскаго религіозно-юридическаго кодекса *(Шульхан-арухъ)* [1]), а составлялъ каждый законъ изъ нѣсколькихъ отрывковъ, взятыхъ иногда изъ разныхъ сочиненій неодинаковаго достоинства и авторитета. Большею частью эти отрывки поставлены у Юстуса въ совершенно произвольную связь между собою, тексты перемѣшаны съ комментаріями, общеобязательныя узаконенія съ частными мнѣніями раввиновъ,—и все это передано лишь приблизительно, своими словами: дурной пріемъ, когда дѣло идетъ *о законахъ*. Но всего замѣчательнѣе то, что наиболѣе сильныя выраженія ненависти къ христіанамъ просто вставлены Юстусомъ отъ себя, и при этомъ безъ всякаго обозначенія и безъ всякихъ оговорокъ. Изъ многихъ примѣровъ приведемъ одинъ. Подъ № 23 читается въ Judenspiegel'ѣ такой законъ: „Свидѣтелями могутъ быть признаны только носящіе человѣческое имя; но акумъ (христіанинъ) или іудей, принявшій христіанство, онъ же еще хуже природнаго христіанина, *совсѣмъ не могутъ быть почитаемы за людей*, въ силу чего и свидѣтельское ихъ показаніе не имѣетъ никакого значенія". Вотъ „законъ", который былъ бы очень дорогъ для антисемитовъ, если бы только онъ не былъ подложнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ два текста еврейскаго кодекса, на которые ссылается Юстусъ, гласятъ лишь слѣдующее: 1) „Язычникъ (гой) и человѣкъ несвободный (эбед) неспособны къ свидѣтельству". 2) „Ложные доносчики (га-мосрим) и безбожники (букв. эпикурейцы—га-апикоросимъ) и отступники хуже язычниковъ и неспособны къ свидѣтельству". Если даже, вопреки прямымъ свидѣтельствамъ многихъ авторитетныхъ раввиновъ, принять, что подъ язычниками разумѣются христіане, то, во всякомъ случаѣ, о томъ, что они не люди, въ приведенныхъ текстахъ нѣтъ ни слова. Мы готовы допустить, что многовѣковое безчеловѣчное отношеніе христіанскихъ народовъ къ евреямъ успѣло въ глазахъ сихъ послѣднихъ затмить человѣческое достоинство ихъ гонителей и вытѣснить изъ сердца Израиля братскія чувства къ новому Эдому. Но дѣло здѣсь не въ чувствахъ, а въ поло-

[1]) Шульхан-арух, т. е. накрытый столъ, составленъ рабби Іозефомъ Каро въ XVI ст. въ Палестинѣ и потомъ былъ переработанъ для европейскихъ евреевъ рабби Моисеемъ Иссерлесомъ. Эта книга относится къ Талмуду приблизительно такъ же, какъ наша „Книга правилъ" относится къ древнимъ „Кормчимъ".

жительномъ законѣ. Мы знаемъ, напримѣръ, что сто лѣтъ тому назадъ православные казаки, воюя съ послѣдними остатками „Рѣчи Посполитой“, вездѣ, гдѣ только могли, вѣшали на одну висѣлицу еврея, польскаго ксендза и собаку съ такою надписью: „жидъ, ляхъ да собака—вѣра еднака“ [1]). Но кто же рѣшится вставить это изреченіе безъ всякихъ оговорокъ въ цитаты изъ свода законовъ Россійской имперіи или изъ каноническихъ постановленій православной церкви? Но именно подобнымъ образомъ поступаютъ изобрѣтатели псевдо-талмудическихъ законовъ.

Обращаясь далѣе къ содержанію этихъ ста законовъ доктора Юстуса, мы находимъ между ними цѣлый рядъ постановленій, запрещающихъ евреямъ принимать какое-либо участіе, прямое или косвенное, въ богослуженіи иновѣрцевъ, разумѣется, преимущественно христіанъ, какъ-то: доставлять воду для крещенія, продавать свѣчи для церкви, торговать иконами или священными книгами христіанъ, поздравлять ихъ или дѣлать имъ подарки въ ихъ праздники и т. д. (№№ 58 и слѣд.). Такимъ образомъ евреямъ ставится въ вину даже то, что, оставаясь евреями, они не вступаютъ въ религіозное общеніе съ христіанами! Но допустятъ ли еще эти послѣдніе такое общеніе? Во всякомъ случаѣ, прежде чѣмъ ставить подобное требованіе евреямъ, слѣдовало бы дождаться возстановленія религіозной солидарности между самими христіанскими исповѣданіями. Недавно пишущій эти строки получилъ отъ одного протестантскаго миссіонера нѣсколько нумеровъ американскаго миссіонерскаго журнала, гдѣ, между прочимъ, говорилось, что главное препятствіе къ обращенію современныхъ русскихъ и болгаръ въ христіанство состоитъ въ томъ, что эти народы считаютъ себя христіанами [2]). Съ другой стороны, одинъ православный духовный ораторъ съ церковной каѳедры противопоставлялъ между собою, какъ два враждебныхъ начала, русскій *крестъ* и латинскій *кжижъ*. При такихъ условіяхъ на всякій нашъ упрекъ въ религіозно-національномъ обособленіи, на всякое наше требованіе широкой вѣротерпимости у евреевъ есть готовый отвѣтъ: врачу, исцѣлися самъ, или еще: лицемѣръ! вынь прежде

---

[1]) Этотъ фактъ сообщается, между прочимъ, въ *Исторіи паденія Польши* С. Соловьева.

[2]) Если бы дѣло шло о плохомъ исполненіи христіанскихъ заповѣдей въ жизни народа, то такой упрекъ былъ бы справедливъ, хотя и распространялся бы болѣе или менѣе на всѣ вѣроисповѣданія. Но почтенный миссіонеръ видитъ наше язычество не въ этомъ, а просто лишь въ томъ, что мы принадлежимъ къ православному исповѣданію.

бревно изъ глаза своего и тогда увидишь, какъ лучше вынуть спицу изъ глаза брата твоего.

Трудно повѣрить, что Judenspiegel воспроизводитъ, между прочимъ, какъ обвинительный документъ противъ евреевъ, и такіе законы, которые предписываютъ имъ величайшую осторожность въ обращеніи съ христіанами, дабы не подвергнуться отъ нихъ смерти или какому-нибудь важному вреду. Что эти законы, формулированные въ XVI вѣкѣ, имѣли слишкомъ много основаній и поводовъ, это странно было бы и доказывать; а въ такомъ случаѣ *для кого же* предосудительны и постыдны эти законы?

Это довольно печальная тема. Но есть и забавныя мѣста въ Judenspiegel'ѣ. Къ ихъ числу, несомнѣнно, принадлежитъ законъ № 76, запрещающій евреямъ отдавать своихъ дѣтей въ какія бы то ни было христіанскія училища. Какъ жаль, что о такомъ (по увѣренію д-ра Юстуса, обязательномъ и въ настоящее время) законѣ ничего не знало наше министерство народнаго просвѣщенія: это избавило бы его отъ труда опредѣлять нормальный процентъ евреевъ въ русскихъ училищахъ.

Въ окончательномъ результатѣ, если устранить изъ разсматриваемаго нами обвинительнаго акта все подложное, невѣрное и несообразное, то останутся семь или восемь законовъ, которыми антисемиты могли бы съ нѣкоторою видимостью правды воспользоваться для своихъ цѣлей. Таковы постановленія, дозволяющія еврею не возвращать найденной имъ вещи, если она потеряна иновѣрцемъ, или разрѣшающія еврею пользоваться ошибками иновѣрца при денежныхъ расчетахъ, или, наконецъ, допускающія отдавать иновѣрцамъ деньги въ ростъ (что запрещается относительно евреевъ).

Было бы весьма удивительно, если бы еврейскій кодексъ XVI вѣка признавалъ обязательное равенство между евреями и христіанами, когда въ самыхъ просвѣщенныхъ христіанскихъ странахъ это равенство признано лишь нѣсколько десятковъ лѣтъ тому назадъ, а въ той странѣ, гдѣ находится главная масса евреевъ, они доселѣ не пользуются гражданскою полноправностью.

Талмудическій законъ, разрѣшающій ростъ только относительно иновѣрцевъ, взятъ прямо изъ торы Моисеевой. Но изъ какого религіознаго источника заимствованы постановленія нашихъ псевдохристіанскихъ государствъ, узаконяющія ростовщичество для *всѣхъ* безъ различія? Во всякомъ случаѣ, не странно ли требовать отъ евреевъ, чтобы они относились къ намъ лучше, нежели мы относимся и къ нимъ, и даже другъ къ другу?

Впрочемъ, должно замѣтить, что упомянутыя постановленія имѣютъ характеръ отрицательный, выражаютъ собою лишь юридическій предѣлъ безнравственнаго дѣйствія, а никакъ не положительное нравственное требованіе. Талмудъ только дозволяетъ, но никакъ не предписываетъ и не одобряетъ захвата вещи, потерянной иновѣрцемъ. И если изобрѣтатель ста законовъ иногда превращаетъ дозволеніе въ предписаніе, то это есть лишь одинъ изъ его подлоговъ, осуждаемый даже пристрастнымъ къ нему критикомъ (напримѣръ, № 36). На самомъ дѣлѣ этого рода законы выражаютъ лишь крайній юридически-обязательный *minimum* нравственныхъ поступковъ. Но, заключая въ себѣ лишь юридическое требованіе наименьшаго, эти постановленія не исключаютъ нравственнаго требованія большаго. Напротивъ, такое нравственное требованіе находитъ въ самомъ Талмудѣ положительное основаніе въ трехъ извѣстныхъ принципахъ, которыми можетъ гордиться еврейская этика: въ принципѣ „священія имени“ (Божія)—*киддуш га-шэм*, въ принципѣ „хуленія имени“—*хиллуль га-шэм* и въ принципѣ „путей мира“ —*даркэ-шалом*. Дѣлать добрыя дѣла, чтобы ими прославлялась истинная вѣра, дѣлать больше, чѣмъ предписываетъ формальный законъ, дѣлать добро не изъ страха и не для своей чести, а для славы Бога Израилева,—вотъ что значитъ *святить имя*. Ученики рабби Симона бен-Шетаха,—разсказывается въ іерусалимскомъ Талмудѣ,—купили ему осла у одного сарацина. На сбруѣ животнаго оказалась драгоцѣнная жемчужина. „Знаетъ ли объ этомъ продавшій?“—спросилъ рабби. — „Нѣтъ“,—отвѣчали ученики.—„Такъ идите скорѣе и возвратите ему сокровище“. Когда это исполнили, сарацинъ воскликнулъ: „Слава Богу іудеевъ!“ Это восклицаніе язычника,—замѣчается при этомъ въ Талмудѣ,—было для рабби Симона дороже всѣхъ сокровищъ въ мірѣ. „Однажды наши старики,—разсказывалъ рабби Ханина,—купили у проходившихъ римскихъ солдатъ мѣшокъ пшеницы и нашли въ немъ кошелекъ съ золотомъ. Они поспѣшно догнали солдатъ и возвратили имъ находку. Тогда тѣ воскликнули: „Слава Богу іудеевъ!“ Рабби Самуэль бен-Сузарти отправился въ Римъ и нашелъ тамъ драгоцѣнное украшеніе, потерянное императрицей. Было объявлено всенародно, что кто возвратитъ находку въ теченіе тридцати дней, получитъ большое вознагражденіе, а у кого она окажется послѣ тридцати дней, тотъ будетъ казненъ Рабби Самуэль принесъ украшеніе на тридцать первый день. Императрица спросила съ изумленіемъ: развѣ онъ не зналъ о томъ, что было объявлено? „Я слышалъ объ этомъ,—отвѣчалъ рабби Самуэль,—

но я принесъ находку не изъ желанія награды и не изъ страха казни, а единственно только изъ страха Божія". Тогда императрица воскликнула: „Слава Богу іудеевъ!"

Но если положительный принципъ *киддуш га-шэм* есть идеальное требованіе, осуществляемое лишь праведниками, то соотвѣтствующій ему отрицательный принципъ *хиллуль га-шэм* налагаетъ безусловныя обязанности на всякаго еврея. Въ силу этого принципа, если извѣстный поступокъ, хотя самъ по себѣ дозволенный закономъ, при данныхъ обстоятельствахъ является зазорнымъ и можетъ вызвать хулу на Израиля и на Бога его, то такой поступокъ, несмотря на свою отвлеченную законность, становится величайшимъ грѣхомъ и преступленіемъ. Болѣе или менѣе широкое примѣненіе этого важнаго принципа зависитъ, очевидно, не отъ евреевъ, а отъ тѣхъ народовъ, среди которыхъ они живутъ. Такъ, напримѣръ, если бы въ христіанскомъ обществѣ ростовщичество и другія подобныя профессіи считались дѣломъ безусловно предосудительнымъ и безчестнымъ, то евреи, въ силу принципа хиллуль га-шэм, обязаны были бы воздерживаться отъ такихъ профессій.

Наконецъ, третій принципъ—путей мира—требуетъ, чтобы извѣстныя дѣйствія, по закону необязательныя, напримѣръ, давать милостыню иновѣрцамъ, воздавать похоронныя почести ихъ покойникамъ и т. п., исполнялись евреями для сохраненія и установленія мирныхъ и дружественныхъ отношеній со всѣми—*мипнэ даркэ-шалом*. Ибо по Талмуду *миръ* есть третій (*послѣ истины и справедливости*) столпъ, на которомъ держится вселенная; а дружелюбіе есть величайшая изъ добродѣтелей.

Итакъ, въ Талмудѣ нѣтъ тѣхъ дурныхъ законовъ, которые хотятъ отыскать въ немъ антисемиты. Немногія отдѣльныя узаконенія, которыя съ точки зрѣнія современной этики, освободившейся до извѣстной степени отъ націонализма, могутъ казаться несправедливыми, теряютъ всю свою практическую силу, благодаря принципамъ *киддуш га-шэм, хиллуль га-шэм и мипнэ даркэ-шалом*. Антисемитамъ приходится поневолѣ вернуться къ общему принципіальному обвиненію Талмуда. Какъ совокупность религіозно-національнаго преданія, имѣющаго въ главной своей части строго-юридическій характеръ, Талмудъ есть то, что закрѣпляетъ еврейство въ его обособленіи; онъ есть твердыня, ограждающая и отдѣляющая евреевъ отъ остального человѣчества, т. е., прежде всего отъ христіанскаго міра, съ которымъ исторія связала ихъ тѣснѣйшимъ образомъ. Противъ этой твердыни еврейства христіанскій міръ уже пятнадцать вѣковъ

обращаетъ и вещественное, и духовное свое оружіе. Это оружіе замѣтно притупилось, а враждебная твердыня стоитъ попрежнему. Мы глубоко убѣждены, что ея крѣпость заключается не въ одномъ упорствѣ евреевъ. Талмудическое іудейство содержитъ въ себѣ практическій *религіозно-національный законъ жизни.* Нельзя противопоставлять *такому закону* отвлеченныя идеи общечеловѣческой цивилизаціи. Это предметы совершенно разнородные, которые не могутъ ни исключать, ни замѣнять другъ друга. Іудейское преданіе нисколько не отрицаетъ идей современнаго просвѣщенія. Талмудъ нисколько не мѣшалъ евреямъ пользоваться всѣми благами современной цивилизаціи и даже дѣятельно участвовать въ произведеніи этихъ благъ. Исключительная обособляющая сила талмудическаго іудейства обращена не наружу, *а внутрь.* А, слѣдовательно, и преодолѣть эту обособляющую силу можно только изнутри. Талмудъ содержитъ въ себѣ *религіозно-національный законъ жизни* для еврейства. Если вамъ не нравится, что этотъ законъ имѣетъ религіозный характеръ, тогда нападайте прямо на религію вообще: само собою разумѣется, что если все еврейство утратитъ свои религіозныя убѣжденія, то о Талмудѣ не будетъ и рѣчи. Если же вы сами стоите на религіозной почвѣ, и въ талмудическомъ іудействѣ вамъ претитъ лишь его національная исключительность и косность, въ такомъ случаѣ вы должны этому религіозно-*національному* закону жизни противопоставить (и не на словахъ только, а на дѣлѣ) другой, религіозно-*вселенскій законъ жизни.* Между тѣмъ, представители правовѣрнаго христіанства могутъ выступить противъ правовѣрнаго іудейства лишь съ проповѣдью отвлеченной богословской истины (въ лучшихъ и рѣдкихъ случаяхъ сопровождаемой благими пожеланіями и надеждами). Но на такую проповѣдь религіозные и добросовѣстные іудеи могутъ отвѣтить приблизительно слѣдующее:

„Въ вашихъ богословскихъ разсужденіяхъ объ истинѣ христіанства вы забываете двѣ вещи: природу религіи и особенность еврейскаго характера. Вы забываете, что христіанство, *какъ религія,* должна быть *системою жизни,* а не системою однѣхъ богословскихъ мыслей, и что, слѣдовательно, о ней нужно судить не на однихъ теоретическихъ, а, главнымъ образомъ, на практическихъ основаніяхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, вы забываете, что евреи тѣмъ и отличаются отъ грековъ, индійцевъ, германцевъ, что для нихъ умозрительная истина *сама по себѣ* не имѣетъ значенія, а цѣнится лишь въ своемъ приложеніи *къ жизни,* цѣнится по своему полез-

ному дѣйствію или по своей дѣйствительной пользѣ [1]). Мы, евреи, судимъ о деревѣ не по величинѣ ствола, не по живописности вѣтвей, не по формѣ листьевъ и красотѣ цвѣтовъ, а по вкусу и питательности плодовъ. И такъ мыслитъ не только Іерусалимъ, но и Галилея; и вашъ Учитель держался того же взгляда, и въ вашемъ Евангеліи записано изреченіе, что всякое дерево познается по плодамъ своимъ. Итакъ, будемте говорить не о листвѣ христіанскаго богословія, а о плодахъ христіанской жизни. Я не хочу настаивать на томъ, что эти плоды всегда были горьки для насъ, евреевъ. Быть можетъ, эта горечь происходитъ не отъ самаго христіанства и даже не отъ злобы христіанъ. Быть-можетъ, самъ Израиль еще не довольно твердъ въ заповѣдяхъ Бога своего, и Онъ донынѣ продолжаетъ испытывать Свой народъ, какъ и прежде испытывалъ посредствомъ Мицраима и Ассура, Явана и Эдома. Но что взяли изъ христіанства для своей жизни сами христіанскіе народы? Я не говорю о святыхъ и праведникахъ: они существуютъ въ христіанствѣ и внѣ его, какъ рѣдкое исключеніе, но христіанство и не гоняется за невозможною цѣлью—исправить всѣхъ людей *поодиночкѣ*, оно не ограничивается проповѣдью личной морали, оно принимаетъ форму коллективнаго цѣлаго, является какъ церковь. Церковь существуетъ не для того, чтобы произвести только святого человѣка или производить святыхъ людей *поодиночкѣ*, а для того, чтобы устроить *по-Божьи* соціальную жизнь, чтобы общественная правда и личная праведность могли взаимно поддерживать и питать другъ друга. Вы, христіане, утверждаете, что ваша религія есть высшая и окончательная ступень божественнаго откровенія, что она внесла въ міръ новыя жизненныя начала, которыхъ не знало іудейство. Если такъ, то эти новыя начала должны были обновить и пересоздать всю жизнь христіанскаго человѣчества, они должны были вносить высшую правду во всѣ общественныя, гражданскія и международныя отношенія христіанскаго міра. Мы хотимъ очевиднаго доказательства *соціальныхъ* успѣховъ христіанства. Указываютъ обыкновенно на то, что проповѣдь Евангелія уничтожила главную язву древняго міра—рабство. Замѣчательно, однако, что за полторы тысячи лѣтъ до появленія христіанства Моисеево законодательство принимало противъ рабства гораздо болѣе общія и дѣйствительныя мѣры (именно учрежденіемъ субботнихъ и юбилейныхъ годовъ), нежели тѣ смягчающіе палліативы, которые мы встрѣчаемъ въ церковныхъ

[1]) Объ особенностяхъ еврейскаго міровоззрѣнія см. въ нашихъ очеркахъ: *Еврейство и христіанскій вопросъ.* (Помѣщены въ томѣ IV сочиненій. Г. Р.)

канонахъ. Несомнѣнно, что нравственная *идея* христіанства подрываетъ рабство, но дѣло здѣсь не въ идеѣ, а въ дѣлѣ, а на дѣлѣ рабство продолжало существовать въ той или другой формѣ во все время преобладанія христіанской идеи и было окончательно упразднено только въ XVIII и XIX вѣкѣ, то-есть какъ разъ въ эпоху религіознаго упадка и господствующаго невѣрія. Точно то же должно сказать о смягченіи уголовной юстиціи, уничтоженіи пытокъ и т. п. Тѣ успѣхи въ соціальныхъ нравахъ, которые достигнуты христіанскими народами въ два послѣдніе вѣка, не находятся въ прямой связи съ христіанствомъ. Да и во всякомъ случаѣ эти улучшенія соціальныхъ нравовъ слишкомъ поверхностны и слишкомъ мало измѣняютъ общую картину вашей соціальной жизни, которая рѣшительно чужда христіанскому идеалу. Нашъ еврейскій народъ видѣлъ, *какъ* жили язычники, видитъ теперь, какъ живутъ христіане, и не находитъ существенной разницы между тѣми и другими. Жизненныя основы и тамъ и здѣсь одни и тѣ же. И тамъ, и здѣсь соціальная жизнь основана не на всеобщей нравственной солидарности, а на взаимномъ противодѣйствіи и механическомъ уравновѣшеніи частныхъ силъ и интересовъ; и тамъ, и здѣсь угнетеніе слабыхъ сильными и борьба сильныхъ между собою. Развѣ христіанство подчинило экономическій строй общества какому-нибудь нравственному закону, развѣ оно ввело разумную цѣлесообразность и справедливость въ распредѣленіе труда? Развѣ теперешняя экономическая эксплоатація не есть то же насиліе, и теперешняя свободная конкуренція не та же ли борьба за *добычу?* Вы молитесь Богу правды и любви, а служите—богу силы и удачи, тому самому золотому тельцу, которымъ насъ попрекаете (несправедливость этого попрека обличается вашею же христіанской литературою: въ ней типичный служитель золотого тельца не жидъ Шейлокъ, а скупой рыцарь). Если бы то христіанское общество, среди котораго мы живемъ, не ставило денегъ выше всего, то и намъ не было бы причины заниматься денежнымъ дѣломъ. Денежное жидовство есть продуктъ вашей цивилизаціи: когда мы были самостоятельны, мы славились религіей, а не деньгами, храмомъ, а не биржей. То, что есть хорошаго въ нашей натурѣ, идетъ отъ праотца нашего Авраама; то, что есть хорошого въ нашемъ быту, идетъ отъ нашего законодателя Моисея, а все, что есть дурного и въ нашей натурѣ и въ нашемъ быту есть плодъ нашего приспособленія къ тому обществу, среди котораго мы жили и живемъ: сначала къ обществу язычниковъ, а потомъ и въ особенности къ обществу христіанскому. Несмотря, однако, на это

вольное и невольное „примѣненіе къ средѣ“, исказившее нашъ первоначальный типъ, мы все-таки сохраняемъ свои главныя особенности, возвышающія насъ какъ надъ язычниками, такъ и надъ христіанами, а именно: непоколебимую привязанность къ своему религіозному закону, тѣсную солидарность между собою и добрые семейные нравы. Слиться съ современнымъ христіанскимъ обществомъ значило бы для еврейства потерять свои нравственныя основы, не получивъ ничего взамѣнъ“.

„Не говорите намъ, что дурное устройство и худая жизнь христіанскаго общества не упраздняютъ внутреннихъ преимуществъ христіанской религіи, что религіозная истина имѣетъ свою собственную особую область. Это мы знаемъ, и нашъ великій синедріонъ еще въ древнія времена указалъ три основы для нашей религіозной жизни: ученіе, богослуженіе и дѣятельную любовь. Но, *различая* эти три основы, мы считаемъ непозволительнымъ и нечестивымъ *отдѣлять* ихъ другъ отъ друга, отдѣлять теорію отъ практики, богослуженіе отъ человѣколюбія. Въ этомъ отдѣленіи есть ложь. Поэтому, хотя бы мы и признали, что ваше христіанское ученіе истинно, и ваше богослуженіе правильно, но, видя, что ваша жизнь и дѣла ваши не управляются закономъ любви и правды божеской и человѣческой, мы считаемъ вашу религію безсильною и не желаемъ къ ней присоединиться“.

„Если бы мы, евреи, и могли *понять* сущность христіанства, то мы ни за что не хотимъ *принять* вашего отношенія къ религіи, какъ къ какой-то отвлеченной истинѣ. По нашему, истина не можетъ быть отвлеченной, не можетъ отдѣляться отъ практики жизни. Мы народъ закона, и самая истина есть для насъ не столько идея ума, сколько *законъ жизни*. А по вашему, напротивъ, истина—сама по себѣ, а практическая жизнь—сама по себѣ. Не только ваша житейская дѣйствительность не осуществляетъ вашего религіознаго идеала (чего и требовать нельзя), но васъ нисколько не смущаетъ, что самый *законъ* вашей жизни, напримѣръ, въ области политики или соціальной экономіи, прямо противорѣчитъ вашему религіозному началу. У васъ люди самыхъ разнообразныхъ мнѣній сходятся въ томъ, что религіозно-нравственныя требованія не имѣютъ никакого смысла въ политикѣ и соціальной экономіи, что здѣсь все рѣшается не человѣколюбіемъ и высшею правдой, а только себялюбивымъ интересомъ той или другой народности, того или другого общественнаго класса. Такъ оно есть, такъ оно и должно быть, по вашему. Вашъ религіозный идеалъ есть выраженіе высшей святости, а за-

конъ вашей жизни есть и остается закономъ грѣха и неправды. Вы убѣждены, что идеальное не можетъ быть практичнымъ, а практичное не можетъ быть идеальнымъ. Мы же, евреи, какъ бы низко ни падали, но на такое принципіальное отреченіе отъ истинной жизни и отъ живой истины, на такое узаконенное раздвоеніе и противорѣчіе между идеей и дѣломъ, на вѣчное безсиліе правды, на вѣчную неправду силы мы несогласны".

„Одно изъ двухъ: или ваша религія дѣйствительно неосуществима, тогда, значитъ, она есть лишь пустая и произвольная фантазія; или же она осуществима, и, значитъ, вы лишь по своей дурной волѣ не осуществляете ея; въ такомъ случаѣ прежде чѣмъ звать другихъ къ себѣ, раскайтесь и исправьтесь сами. Научитесь исполнять свой Новый Завѣтъ такъ, какъ мы исполняемъ свой Ветхій Завѣтъ, и тогда мы придемъ къ вамъ и соединимся съ вами. А теперь, если бы мы и хотѣли прійти къ вамъ, то не можемъ, ибо не знаемъ, къ кому изъ васъ идти. Ваше царство раздѣлилось на ся, и нѣтъ единодушія между вами. Покажите намъ то единое и вселенское христіанство, которое бы сняло съ насъ оковы народной исключительности".

Такую или подобную рѣчь могъ бы держать къ намъ всякій религіозный іудей. И никакія наши возраженія противъ его доводовъ не имѣли бы для него убѣдительной силы, пока практическое заключеніе его рѣчи остается неопровержимымъ. Дѣйствительно, мы не можетъ думать о соединеніи еврейства съ христіанскимъ міромъ, пока самъ этотъ міръ раздѣленъ въ себѣ; мы не можетъ ждать, чтобы евреи пожертвовали намъ своею народною исключительностью, когда среди насъ самихъ національная вражда возобладала надъ вселенскимъ единствомъ; мы не имѣемъ права требовать, чтобы религіозные евреи оставили свои мечтанія *о будущемъ* царствѣ Мессіи, когда мы не можемъ дать имъ настоящаго царства Мессіи; мы не можемъ, наконецъ, убѣдить евреевъ, чтобы они повѣрили въ христіанство, когда мы сами такъ плохо вѣримъ въ него. Тѣ изъ насъ, которые думаютъ, что христіанство никогда не достигнетъ единства въ себѣ и никогда не получитъ власти надъ нашею жизнью, тѣмъ самымъ признаютъ безсиліе своей религіи, и передъ евреями они безотвѣтны.

Сохраненное, благодаря Талмуду, въ своемъ религіозно-національномъ обособленіи еврейство еще не утратило смысла своего существованія. Оно стоитъ доселѣ живымъ укоромъ христіанскому міру. Оно не споритъ съ нами объ отвлеченныхъ истинахъ, а обращается къ намъ съ требованіемъ правды и вѣрности: или отка-

заться отъ христіанства, или приняться рѣшительно за его осуществленіе въ жизни. Бѣда для насъ не въ излишнемъ дѣйствіи Талмуда, а въ недостаточномъ дѣйствіи Евангелія. Отъ насъ самихъ, а не отъ евреевъ, зависитъ желанное рѣшеніе еврейскаго вопроса. Заставить евреевъ отказаться отъ законовъ Талмуда мы не можемъ, но примѣнить къ самому еврейству евангельскія заповѣди всегда въ нашей власти. Одно изъ двухъ: или евреи не враги намъ, тогда и еврейскаго вопроса вовсе не существуетъ, или же они наши враги, и въ такомъ случаѣ относиться къ нимъ въ духѣ любви и мира—вотъ единственное христіанское разрѣшеніе еврейскаго вопроса.

---

# Красота въ природѣ.

1889.

Красота спасетъ міръ.
*Достоевскій.*

Странно кажется возлагать на красоту спасеніе міра, когда приходится спасать саму красоту отъ художественныхъ и критическихъ опытовъ, старающихся замѣнить идеально-прекрасное реально-безобразнымъ. Но если не смущаться грубыми, а иногда и совсѣмъ нелѣпыми выраженіями новѣйшаго эстетическаго реализма (и утилитаризма), а вникнуть въ существенный смыслъ его требованій, то въ нихъ именно и окажется безотчетное и противорѣчивое, но тѣмъ болѣе дорогое признаніе за красотою мірового значенія: ея кажущіеся гонители усвояютъ ей какъ разъ эту самую задачу спасать міръ. Чистое искусство, или искусство для искусства, отвергается какъ праздная забава; идеальная красота презирается, какъ произвольная и пустая прикраса дѣйствительности. Значитъ, требуется, чтобы настоящее художество было *важнымъ дѣломъ*, значитъ, признается за истинною красотою способность глубоко и сильно воздѣйствовать на реальный міръ. Освободивши требованія новыхъ эстетиковъ (реалистовъ и утилитаристовъ) отъ логическихъ противорѣчій, въ которыя они обыкновенно запутываются, и сводя эти требованія къ одному, мы получимъ такую формулу: эстетически прекрасное должно вести къ *реальному улучшенію дѣйствительности*. Требованіе вполнѣ справедливое; и, вообще говоря, отъ него никогда не отказывалось и идеальное искусство, его признавали и старые эстетики. Такъ, напримѣръ, древняя трагедія, по объясненію Аристотеля (въ его „Поэтикѣ“), должна была производить дѣйствительное улучшеніе души человѣческой чрезъ ея очищеніе (*κάθαρσις*). Подобное же реально-нравственное дѣйствіе приписываетъ Платонъ (въ „Республикѣ“) нѣкоторымъ родамъ музыки и лирики, укрѣпляющимъ мужественный

духъ. Съ другой стороны, художественная пластика, помимо своего эстетическаго вліянія на душу, представляетъ еще хотя весьма незначительное, поверхностное и частичное, но все-таки реальное, прямое и пребывающее воздѣйствіе на внѣшнюю вещественную природу,—на матеріалъ, изъ котораго это искусство создаетъ свои произведенія. Прекрасная статуя по отношенію къ простому куску мрамора есть безспорно новый реальный предметъ и притомъ лучшій, болѣе совершенный (въ объективномъ смыслѣ), какъ болѣе сложный и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе обособленный. Если въ этомъ случаѣ улучшающее дѣйствіе художества на матеріальный предметъ имѣетъ характеръ чисто-внѣшній, нисколько не измѣняющій существенныхъ свойствъ самой вещи, то нѣтъ однако никакихъ основаній утверждать, что такой поверхностный образъ дѣйствія долженъ непремѣнно принадлежать искусству вообще, всегда и во всѣхъ его видахъ. Напротивъ, мы имѣемъ полное право думать, что воздѣйствіе художества какъ на природу вещей, такъ и на душу человѣческую допускаетъ различныя степени, можетъ быть болѣе или менѣе глубокимъ и сильнымъ.

Но, во всякомъ случаѣ, какъ бы слабо ни было это двоякое дѣйствіе художника, онъ все-таки производитъ нѣкоторые новые предметы и состоянія, нѣкоторую новую прекрасную дѣйствительность, которой безъ него вовсе бы не было. Эта прекрасная дѣйствительность или эта осуществленная красота составляетъ лишь весьма незначительную и немощную часть всей нашей далеко не прекрасной дѣйствительности. Въ человѣческой жизни художественная красота есть только символъ лучшей надежды, минутная радуга на темномъ фонѣ нашего хаотическаго существованія. Противъ этой-то недостаточности художественной красоты, противъ этого поверхностнаго ея характера и возстаютъ противники чистаго искусства. Они отвергаютъ его не за то, что оно слишкомъ возвышенно, а за то, что оно не довольно реально, т. е. оно не въ состояніи овладѣть всею нашею дѣйствительностью, преобразовать ее, сдѣлать всецѣло прекрасною. Быть-можетъ, сами не ясно это сознавая, они требуютъ отъ искусства гораздо большаго, чѣмъ то, что оно до сихъ поръ давало и даетъ. Въ этомъ они правы, ибо ограниченность наличнаго художественнаго творчества, эта призрачность идеальной красоты выражаетъ только несовершенную степень въ развитіи человѣческаго искусства, а никакъ не вытекаетъ изъ самой его сущности. Было бы явною ошибкой считать существующіе нынѣ способы и предѣлы художественнаго дѣйствія за окончательные и безусловно обязательные. Какъ и все че-

ловѣческое, художество есть текущее явленіе, и, быть-можетъ, въ нашихъ рукахъ только отрывочные начатки истиннаго искусства. Пускай сама красота неизмѣнна; но объемъ и сила ея осуществленія въ видѣ прекрасной дѣйствительности имѣютъ множество степеней, и нѣтъ никакого основанія для мыслящаго духа окончательно останавливаться на той ступени, которой мы не успѣли достигнуть въ настоящую историческую минуту, хотя бы эта минута и продолжалась уже тысячелѣтія.

Имѣя въ виду философскую теорію красоты и искусства, слѣдуетъ помнить, что всякая такая теорія, объясняя свой предметъ въ его настоящемъ видѣ, должна открывать для него широкіе горизонты будущаго. Безплодна та теорія, которая только подмѣчаетъ и обобщаетъ въ отвлеченныхъ формулахъ фактическую связь явленій: это—простая эмпирія, лишь одною степенью возвышающаяся надъ мудростью народныхъ примѣтъ. Истинно-философская теорія, понимая смыслъ факта, т. е. его соотношеніе со всѣмъ, что ему сродно, тѣмъ самымъ связываетъ этотъ фактъ съ неопредѣленно восходящимъ рядомъ новыхъ фактовъ, и какою бы смѣлою ни казалась намъ такая теорія, въ ней нѣтъ ничего произвольнаго и фантастическаго, если только ея широкія построенія основаны на подлинной сущности предмета, открытой разумомъ въ данномъ явленіи или фазѣ этого предмета. Ибо сущность его необходимо больше и глубже даннаго явленія, и слѣдовательно по необходимости же она есть источникъ новыхъ явленій, все болѣе и болѣе ее выражающихъ или осуществляющихъ.

Но во всякомъ случаѣ сущность красоты должна быть прежде всего понята въ ея дѣйствительныхъ наличныхъ явленіяхъ. Изъ двухъ областей прекрасныхъ явленій,—природы и искусства, мы начнемъ съ той, которая шире по объему, проще по содержанію и естественно (въ порядкѣ бытія) предшествуетъ другой. Эстетика природы дастъ намъ необходимыя основанія для философіи искусства.

## I.

Алмазъ, т. е. кристаллизованный углеродъ, по химическому составу своему есть то же самое, что обыкновенный уголь. Несомнѣнно также, что пѣніе соловья и неистовые крики влюбленнаго кота, по психо-физіологической основѣ своей, суть одно и то же, именно звуковое выраженіе усиленнаго полового инстинкта. Но алмазъ красивъ

и дорого цѣнится за свою красоту, тогда какъ и самый невзыскательный дикарь врядъ-ли захочетъ употребить кусокъ угля въ видѣ украшенія. И между тѣмъ какъ соловьиное пѣніе всегда и вездѣ почиталось за одно изъ проявленій прекраснаго въ природѣ, кошачья музыка, не менѣе ярко выражающая тотъ-же самый душевно-тѣлесный мотивъ, нигдѣ, никогда и никому не доставляла эстетическаго наслажденія.

Изъ этихъ элементарныхъ примѣровъ уже явствуетъ, что красота есть нѣчто формально-особенное, специфическое, отъ матеріальной основы явленій прямо не зависящее и на нее не сводимое. Независимая отъ матеріальной подкладки предметовъ и явленій, красота не обусловлена также и ихъ субъективною оцѣнкою по той житейской пользѣ и той чувственной пріятности, которую они могутъ намъ доставлять. Что самые прекрасные предметы бываютъ совершенно безполезны въ смыслѣ удовлетворенія житейскихъ нуждъ и что, наоборотъ, вещи наиболѣе полезныя бываютъ вовсе некрасивы—это, конечно, не требуетъ доказательства; но нельзя обойти ту теорію, которая *косвенно* опредѣляетъ красоту пользою. А именно она утверждаетъ, что красота есть переставшая дѣйствовать полезность, или воспоминаніе о прежней пользѣ. То, что было полезно для предковъ, становится украшеніемъ для потомковъ. При смѣломъ примѣненіи дарвинизма можно распространять это понятіе о *прежней* пользѣ очень далеко, и за предковъ нашихъ считать не только обезьянъ или тюленей, но пожалуй даже и устрицъ. Въ этой теоріи превращенія полезнаго въ прекрасное есть доля фактической истины, и намъ нѣтъ надобности ее отвергать. Несомнѣнно только, что она совершенно недостаточна въ смыслѣ философскаго объясненія или существеннаго опредѣленія красоты.

Далѣе мы увидимъ, что и на низшихъ ступеняхъ духовнаго развитія (въ мірѣ животномъ) красота имѣетъ объективное значеніе помимо всякаго утилитарнаго отношенія. Но хотя и была бы доказана *генетическая* зависимость прекраснаго отъ полезнаго, этимъ нисколько не рѣшается *эстетическая* задача. Несомнѣнно, что всѣ значительныя явленія прекраснаго въ природѣ и искусствѣ не связаны ни съ какою практическою пользой для насъ и для нашихъ хотя бы самыхъ отдаленныхъ предковъ. А въ такомъ случаѣ возможная матеріальная полезность тѣхъ первичныхъ элементовъ, на которые мы разлагаемъ прекрасныя явленія, такъ же мало имѣетъ значенія для эстетики, какъ для непосредственнаго чувства красоты безразличенъ тотъ фактъ, что самое прекрасное человѣческое тѣло произошло изъ безобразнаго эмбріона.

Вопросъ о томъ: *что есть* извѣстный предметъ?—никогда не совпадаетъ съ вопросомъ: *изъ чего* или откуда *произошелъ* этотъ предметъ? Вопросъ о происхожденіи эстетическихъ чувствъ принадлежитъ къ области біологіи и психо-физіологіи; но этимъ нисколько не рѣшается и даже не затрогивается эстетическій вопросъ о томъ: что̀ есть красота. Въ порядкѣ генетическомъ такъ-называемыя „каменныя бабы", несомнѣнно, предшествуютъ греческимъ статуямъ. Но неужели указаніе на эти безобразныя произведенія поможетъ намъ уразумѣть эстетическую сущность Венеры Милосской?... Несомнѣнно, что въ генетическомъ смыслѣ всѣ наши чувства, не исключая и высшихъ: зрѣнія и слуха—суть лишь дифференціаціи осязанія. Неужели этимъ отнимается самостоятельное значеніе у оптики и акустики? Разложеніе эстетическихъ явленій на первичные элементы, имѣющіе свойство полезности или пріятности, можетъ быть очень интересно; но настоящая теорія прекраснаго есть та, которая имѣетъ въ виду собственную сущность красоты во всѣхъ ея явленіяхъ, какъ простыхъ, такъ и сложныхъ. Какъ органическая химія, при всей своей важности для біолога, не можетъ однако замѣнить ему собственно ботаническихъ и зоологическихъ изслѣдованій, такъ и психо-физіологическій анализъ эстетическихъ явленій никогда не получитъ значенія настоящей эстетики [1]).

Каковы бы ни были ея матеріальные элементы, формальная красота всегда заявляетъ себя какъ чистая безполезность. Однако эта чистая безполезность высоко цѣнится человѣкомъ и, какъ увидимъ далѣе, не человѣкомъ только. И если она не можетъ цѣниться какъ средство для удовлетворенія тѣхъ или другихъ житейскихъ или физіологическихъ потребностей, то значитъ она цѣнится какъ цѣль сама въ себѣ. Въ красотѣ—даже при самыхъ простыхъ и первичныхъ ея проявленіяхъ—мы встрѣчаемся съ чѣмъ-то *безусловно-цѣннымъ*, что существуетъ не ради другого, а ради самого себя, что самымъ существованіемъ своимъ радуетъ и удовлетворяетъ нашу душу, которая на красотѣ успокоивается и освобождается отъ жизненныхъ стремленій и трудовъ.

---

[1]) См. «Физіологическое объясненіе нѣкоторыхъ элементовъ чувства красоты. Психо-физіологическій этюдъ» *Л. Е. Оболенскаго.* СПБ. 1878 г. Болѣе притязательно, но за то и менѣе основательно сочиненіе г. Вл. Велямовича—«Психо-физіологическія основанія эстетики. Сущность искусства, его соціальное значеніе и отношеніе къ наукѣ и нравственности. (Новый опытъ философіи искусствъ)». Часть первая и вторая. СПБ. 1878 г. Какъ единственный въ русской литературѣ опытъ систематической эстетики, эта книга заслуживаетъ упоминанія, но впрочемъ не нуждается въ критикѣ

Это древне-греческое понятіе о красотѣ, какъ предметѣ безстрастнаго, безкорыстнаго и безвольнаго созерцанія, или проще какъ о чистой безполезности, въ недавнее время было возобновлено и распространено послѣднимъ представителемъ великой германской философіи. Впрочемъ, все, что Шопенгауэръ такъ хорошо и вѣрно говоритъ на эту тему, есть въ сущности не болѣе какъ философскій комментарій на извѣстное двустишіе, мимоходомъ брошенное Гёте:

Die Sterne die begehrt man nicht:
Man freut sich ihrer Pracht.

Нѣтъ надобности долго останавливаться на этой сторонѣ дѣла, во-первыхъ, потому, что она исчерпана франкфуртскимъ мыслителемъ, а, во-вторыхъ, потому, что она сама далеко не исчерпываетъ вопроса о красотѣ. Сказать, что красота есть предметъ безкорыстнаго созерцанія, или цѣль сама въ себѣ, значитъ только сказать, что она не есть средство для постороннихъ цѣлей: опредѣленіе совершенно вѣрное, но чисто-отрицательное и безсодержательное. Какъ ни важно для мыслителя свойство безволія и безкорыстности, присущее всякой чисто-эстетической оцѣнкѣ, но еще важнѣе и интереснѣе для него вопросъ о собственной положительной сущности красоты; и недаромъ геніальный поэтъ къ своему отрицательному указанію: die Sterne die begehrt man *nicht*—прибавилъ и положительное: man freut sich ihrer *Pracht*. Въ чемъ же собственно состоитъ эта Pracht во всякомъ прекрасномъ предметѣ—вотъ что главнымъ образомъ должна рѣшить философская эстетика. Какъ цѣль сама въ себѣ, красота ничему служить не можетъ,—въ практическомъ и житейскомъ смыслѣ она есть чистая безполезность; но этимъ нисколько не устраняется вопросъ о независимомъ содержаніи самой этой цѣли: за что, за какое свое собственное внутреннее свойство цѣнится эта чистая безполезность?

Намекъ, но только намекъ на истину находимъ мы въ извѣстномъ ученіи, по которому существенное содержаніе красоты составляютъ идеи (вѣчные типы вещей), какъ предметныя выраженія (объективаціи) міровой воли. Настоящаго отвѣта на эстетическій вопросъ здѣсь нѣтъ—потому, что для этой теоріи все существующее одинаково есть объективація міровой воли, а между тѣмъ не все существующее одинаково красиво. Взглядъ, который логически вынуждается признать какую нибудь глисту столь же прекрасною, какъ Елену на стѣнахъ Трои, самъ себя убиваетъ въ смыслѣ эстетической доктрины. Существуютъ отвлеченно-метафизическія точки зрѣнія

несовмѣстимыя съ признаніемъ разницы между добромъ и зломъ, между красотою и безобразіемъ; но, становясь на такія точки зрѣнія, лучше уже вовсе не разсуждать о нравственныхъ и эстетическихъ предметахъ.

II.

Итакъ, оставляя въ сторонѣ отвлеченную метафизику, обратимся опять къ тѣмъ дѣйствительнымъ примѣрамъ прекраснаго въ природѣ, съ которыхъ началось наше разсужденіе. Красота алмаза, нисколько не свойственная его веществу (ибо это вещество то же самое, что и въ некрасивомъ кускѣ каменнаго угля), очевидно, зависитъ отъ игры свѣтовыхъ лучей въ его кристаллахъ. Изъ этого однако не слѣдуетъ, чтобы свойство красоты принадлежало не самому алмазу, а преломленному въ немъ лучу свѣта. Ибо тотъ же свѣтовой лучъ, отраженный какимъ-нибудь некрасивымъ предметомъ, никакого эстетическаго впечатлѣнія не производитъ, а если онъ ничѣмъ не отраженъ и не преломленъ, то и вовсе никакого впечатлѣнія не получается. Значитъ красота, не принадлежащая ни матеріальному тѣлу алмаза, ни преломленному въ немъ свѣтовому лучу, есть произведеніе обоихъ въ ихъ взаимодѣйствіи. Игра свѣта, задержаннаго и видоизмѣненнаго этимъ тѣломъ, закрываетъ совершенно его грубо-вещественную видимость, и хотя темная матерія углерода присутствуетъ здѣсь, какъ и въ углѣ, но лишь въ видѣ носительницы другого, свѣтового начала, раскрывающаго въ этой игрѣ цвѣтовъ свое собственное содержаніе. Свѣтовой лучъ когда падаетъ на кусокъ угля, то поглощается его веществомъ, и черный цвѣтъ сего послѣдняго есть натуральный символъ того, что здѣсь свѣтлая сила не одолѣла темныхъ стихій природы Съ другой стороны, если мы возьмемъ, напримѣръ, простое прозрачное стекло, то здѣсь вещество превратилось въ безразличную среду для свѣтовыхъ лучей, пропускающую ихъ безъ всякаго видоизмѣненія, не оказывающую на нихъ никакого замѣтнаго воздѣйствія; и несомнѣнно, что отъ этихъ двухъ противоположныхъ между собою явленій результатъ въ занимающемъ насъ отношеніи получается одинъ и тотъ же, и именно отрицательный: простое бѣлое стекло, такъ же какъ и черный уголь, не принадлежитъ къ числу прекрасныхъ явленій, никакого эстетическаго значенія не имѣетъ. И если такое значеніе (въ элементарной степени) безспорно принадлежитъ алмазу, то это, очевидно, потому, что въ немъ ни темное вещество, ни свѣтовое начало не пользуются одностороннимъ

преобладаніемъ, а взаимно проникаютъ другъ друга въ нѣкоторомъ идеальномъ равновѣсіи. Здѣсь съ одной стороны матерія углерода, сохраняя всю силу своего сопротивленія (какъ твердое тѣло), опредѣлилась однако же противоположнымъ въ себѣ самой, ставши прозрачною, вполнѣ просвѣтленною, невидимою въ своей темной особности; а съ другой стороны, свѣтовой лучъ, задержанный кристаллическимъ тѣломъ алмаза, въ немъ и отъ него получаетъ новую полноту феноменальнаго бытія, преломляясь разлагается или расчленяется въ каждой грани на составные цвѣта, изъ простого бѣлаго луча превращается въ сложное собраніе многоцвѣтныхъ спектровъ и въ этомъ новомъ видѣ отражается нашему глазу. Въ этомъ несліянномъ и нераздѣльномъ соединеніи вещества и свѣта оба сохраняютъ свою природу, но ни то, ни другое не видно въ своей отдѣльности, а видна одна свѣтоносная матерія и воплощенный свѣтъ,—просвѣтленный уголь и окаменѣвшая радуга.

Невозможно, да и нѣтъ намъ никакой надобности утверждать безусловную противоположность между свѣтомъ и матеріей въ ихъ метафизической субстанціи и въ ихъ физической дѣйствительности. Нельзя признавать свѣтъ (какъ это дѣлаетъ, напримѣръ, Шопенгауэръ) за какую-то чисто-идеальную сущность, а равно и въ матеріи нельзя видѣть голую вещь о себѣ, безусловно лишенную всѣхъ идеальныхъ опредѣленій и совершенно независимую отъ духовныхъ началъ. Но какъ бы кто ни философствовалъ о существѣ вещей, а равно и какихъ бы кто ни держался физическихъ теорій объ атомахъ, эѳирѣ и движеніи, для нашей эстетической задачи вполнѣ достаточно той относительной и феноменальной противоположности, которая несомнѣнно существуетъ между свѣтомъ и вѣсомыми тѣлами, какъ таковыми. Въ этомъ смыслѣ свѣтъ есть во всякомъ случаѣ сверхматеріальный, идеальный дѣятель. Итакъ, видя, что красота алмаза всецѣло зависитъ отъ просвѣтленія его вещества, задерживающаго въ себѣ и расчленяющаго (развивающаго) свѣтовые лучи, мы должны опредѣлить красоту какъ *преображеніе матеріи чрезъ воплощеніе въ ней другого, сверхматеріальнаго начала*. Далѣе придется углублять и наполнять содержаніемъ это опредѣленіе; но сущность его останется неизмѣнною при разсмотрѣніи самыхъ сложныхъ проявленій прекраснаго не только въ природѣ, но и въ искусствѣ.

И прежде всего это понятіе о красотѣ, составленное на основаніи элементарнаго примѣра прекрасныхъ зрительныхъ явленій въ природѣ, вполнѣ подтверждается нашимъ элементарнымъ *звуковымъ*

примѣромъ. Какъ въ алмазѣ вѣсомое и темное вещество углерода облеклось въ лучезарное свѣтовое явленіе, такъ въ пѣніи соловья матеріальный половой инстинктъ облекается въ форму стройныхъ звуковъ. Въ этомъ случаѣ объективное звуковое выраженіе половой страсти совершенно закрываетъ ея матеріальную основу, оно пріобрѣтаетъ самостоятельное значеніе и можетъ быть отвлечено отъ своего ближайшаго физіологическаго мотива: можно слушать поющую птицу и получать эстетическое впечатлѣніе отъ ея пѣнія, совершенно забывая о томъ, что побуждаетъ ее пѣть; точно такъ же, какъ любуясь блескомъ брилліанта, мы не имѣемъ надобности думать о его химическомъ веществѣ. Но, на самомъ дѣлѣ, какъ для алмаза необходимо быть кристаллизованнымъ углеродомъ, такъ для соловьиной пѣсни необходимо быть выраженіемъ полового влеченія, отчасти перешедшаго въ объективную звуковую форму. Эта пѣсня есть преображеніе полового инстинкта, освобожденіе его отъ грубаго физіологическаго факта,—это есть животный половой инстинктъ, воплощающій въ себѣ *идею любви*, между тѣмъ какъ крики влюбленнаго кота на крышѣ суть лишь прямое выраженіе физіологическаго аффекта, не владѣющаго собою. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ всецѣло преобладаетъ матеріальный мотивъ, тогда какъ въ первомъ онъ уравновѣшенъ идеальною формой.

Такимъ образомъ и въ нашемъ звуковомъ примѣрѣ красота оказывается результатомъ взаимодѣйствія и взаимнаго проникновенія двухъ производителей: и здѣсь, какъ въ зрительномъ примѣрѣ, идеальное начало овладѣваетъ вещественнымъ фактомъ, воплощается въ немъ, и съ своей стороны матеріальная стихія, воплощая въ себѣ идеальное содержаніе, тѣмъ самымъ преображается и просвѣтляется.

Красота есть дѣйствительный фактъ, произведеніе реальныхъ естественныхъ процессовъ, совершающихся въ мірѣ. Гдѣ вѣсомое вещество преобразуется въ свѣтоносныя тѣла, гдѣ неистовое стремленіе къ осязательному животному акту превращается въ рядъ стройныхъ и мѣрныхъ звуковъ,—тамъ мы имѣемъ красоту въ природѣ. Она отсутствуетъ вездѣ, гдѣ матеріальныя стихіи міра являются болѣе или менѣе *обнаженными*,—будь то въ мірѣ неорганическомъ, какъ грубое безформенное вещество, будь то въ мірѣ живыхъ организмовъ, какъ неистовый жизненный инстинктъ. Впрочемъ, въ неорганическомъ мірѣ тѣ предметы и явленія, которые некрасивы, не становятся чрезъ это безобразными, а остаются просто безразличными въ эстетическомъ отношеніи. Куча песку или булыжнику,

обнаженная почва, безформенныя сѣрыя облака, изливающія мелкій дождь, — все это въ природѣ хотя и лишено красоты, но не имѣетъ въ себѣ и ничего положительно-отвратительнаго. Причина ясна: въ явленіяхъ этого порядка міровая жизнь находится на низшихъ элементарныхъ ступеняхъ, она малосодержательна, и матеріальному началу не на чемъ проявить безмѣрность своего сопротивленія; оно здѣсь сравнительно въ своей области и пользуется спокойнымъ обладаніемъ своего скуднаго бытія. Но тамъ, гдѣ свѣтъ и жизнь уже овладѣли матеріей, гдѣ всемірный смыслъ уже сталъ раскрывать свою внутреннюю полноту, тамъ несдержанное проявленіе хаотическаго начала, снова разбивающаго или подавляющаго идеальную форму, естественно должно производить рѣзкое впечатлѣніе безобразія. И чѣмъ на высшей ступени мірового развитія проявляется вновь обнаженность и неистовость матеріальной стихіи, тѣмъ отвратительнѣе такія проявленія. Въ животномъ царствѣ мы уже встрѣчаемъ крупные примѣры настоящаго безобразія. Здѣсь есть цѣлые отдѣлы существъ, которыя представляютъ лишь голое воплощеніе одной изъ матеріальныхъ жизненныхъ функцій—половой или питательной. Таковы, съ одной стороны, нѣкоторые внутренностные черви (глисты), все тѣло которыхъ есть не что иное, какъ мѣшокъ самаго элементарнаго строенія, заключающій въ себѣ одни только половые органы, напротивъ весьма развитые. Съ другой стороны, червеобразныя личинки насѣкомыхъ (гусеницы и т. п.) суть какъ бы одинъ воплощенный инстинктъ питанія во всей его ненасытности; то же до извѣстной степени можно сказать и объ огромныхъ головоногихъ моллюскахъ (каракатицы). Всѣ названныя животныя несомнѣнно безобразны. Но крайней степени безобразіе достигаетъ лишь въ области высшей и совершеннѣйшей природной формы: никакое животное не можетъ быть такъ отвратительно, какъ очень безобразный человѣкъ.

Существованіемъ безобразныхъ типовъ въ природѣ обличается несостоятельность (или по крайней мѣрѣ недостаточность) того ходячаго эстетическаго взгляда, который видитъ въ красотѣ лишь совершенное наружное выраженіе внутренняго содержанія, безразлично къ тому, въ чемъ состоитъ само это содержаніе. Согласно такому понятію слѣдуетъ приписать красоту каракатицѣ, или свиньѣ, такъ какъ тѣло этихъ животныхъ въ совершенствѣ выражаетъ ихъ внутреннее содержаніе, именно прожорливость. Но тутъ-то и ясно, что красота въ природѣ не есть выраженіе всякого содержанія, а лишь содержанія идеальнаго, что она есть *воплощеніе идеи.*

## III.

Опредѣленіе красоты, какъ *идеи воплощенной*, первымъ своимъ словомъ (идея) устраняетъ тотъ взглядъ, по которому красота можетъ выражать *всякое* содержаніе, а вторымъ словомъ (воплощенная) исправляетъ и тотъ (еще болѣе распространенный) взглядъ, который хотя и требуетъ для нея идеальнаго содержанія, но находитъ въ красотѣ не дѣйствительное осуществленіе, а только видимость или призракъ (Schein) идеи [1]). Въ этомъ послѣднемъ воззрѣніи прекрасное, какъ субъективный психологическій фактъ, т. е. ощущеніе красоты, ея явленіе или сіяніе въ нашемъ духѣ, заслоняетъ собою саму красоту, какъ объективную форму вещей въ природѣ. По истинѣ же красота есть идея дѣйствительно осуществляемая, воплощаемая въ мірѣ прежде человѣческаго духа, и это ея воплощеніе не менѣе реально и гораздо болѣе значительно (въ космогоническомъ смыслѣ) нежели тѣ матеріальныя стихіи, въ которыхъ она воплощается. Игра свѣтовыхъ лучей въ кристаллическомъ тѣлѣ во всякомъ случаѣ не менѣе реальна, чѣмъ химическое вещество этого тѣла, и модуляція птичьей пѣсни есть такая же естественная реальность, какъ и актъ размноженія.

Красота или воплощенная идея есть лучшая половина нашего реальнаго міра, именно та его половина, которая не только существуетъ, но и заслуживаетъ существованія. Идеей вообще мы называемъ то, что само по себѣ достойно быть. Безусловно говоря, достойно бытія только всесовершенное или абсолютное существо, вполнѣ свободное отъ всякихъ ограниченій и недостатковъ. Частныя или ограниченныя существованія, сами по себѣ не имѣющія достойнаго или идеальнаго бытія, становятся ему причастны чрезъ свое отношеніе къ абсолютному во всемірномъ процессѣ, который и есть постепенное воплощеніе его идеи. Частное бытіе идеально или достойно, лишь поскольку оно не отрицаетъ всеобщаго, а даетъ ему мѣсто въ себѣ, и точно такъ же общее идеально или достойно въ той мѣрѣ, въ какой оно даетъ въ себѣ мѣсто частному. Отсюда легко вывести слѣдующее формальное опредѣленіе идеи или достойнаго вида бытія. Она есть *полная свобода составныхъ частей въ совершенномъ единствѣ цѣлаго*.

---

[1]) Въ сущности надъ этимъ воззрѣніемъ не возвысился, несмотря на свой „трансцендентальный реализмъ“, и Эд. Гартманъ въ своей недавно вышедшей объемистой и многословной „Эстетикѣ“.

Самостоятельность частей или просторъ бытія въ разныхъ предметахъ и явленіяхъ можетъ быть болѣе или менѣе полнымъ; единство цѣлаго, дающаго этотъ просторъ своимъ частямъ, можетъ быть болѣе или менѣе совершеннымъ. Изъ такихъ относительныхъ различій вытекаетъ множество степеней въ осуществленіи идеи, все разнообразіе и вся сложность мірового процесса. Но, помимо частныхъ усложненій въ процессѣ своего осуществленія, всемірная идея въ самой общности своей представляется необходимо съ трехъ сторонъ. Въ ней различаются: 1) свобода или автономія бытія, 2) полнота содержанія или смысла и 3) совершенство выраженія или формы. Безъ этихъ трехъ условій нѣтъ достойнаго или идеальнаго бытія. Разсматриваемая преимущественно со стороны своей внутренней безусловности, какъ абсолютно желанное или изволяемое, идея есть добро; со стороны полноты обнимаемыхъ ею частныхъ опредѣленій, какъ мыслимое содержаніе для ума, идея есть истина; наконецъ, со стороны совершенства или законченности своего воплощенія, какъ реально-ощутимая въ чувственномъ бытіи, идея есть красота.

Такимъ образомъ въ красотѣ, какъ въ одной изъ опредѣленныхъ фазъ тріединой идеи, необходимо различать общую идеальную сущность и спеціально-эстетическую форму. Только эта послѣдняя отличаетъ красоту отъ добра и истины, тогда какъ идеальная сущность у нихъ одна и та же—достойное бытіе или положительное всеединство, просторъ частнаго бытія въ единствѣ всеобщаго. *Этого* мы желаемъ какъ высшаго блага, *это* мыслимъ какъ истину и *это* же ощущаемъ какъ красоту; но для того, чтобы мы могли *ощущать* идею, нужно, чтобы она была воплощена въ матеріальной дѣйствительности. Законченностью этого воплощенія и опредѣляется красота, какъ такая, въ своемъ специфическомъ признакѣ.

Критерій достойнаго или идеальнаго бытія вообще есть наибольшая самостоятельность частей при наибольшемъ единствѣ цѣлаго. Критерій эстетическаго достоинства есть наиболѣе законченное и многостороннее воплощеніе этого идеальнаго момента въ данномъ матеріалѣ. Понятно, что въ примѣненіи къ частнымъ случаямъ эти критеріи могутъ вовсе не совпадать и должны быть строго различаемы. Весьма слабая степень достойнаго или идеальнаго бытія можетъ быть въ высшей степени хорошо воплощена въ данномъ матеріалѣ, и точно такъ же возможно крайне несовершенное выраженіе самыхъ высшихъ идеальныхъ моментовъ. Въ области искусства это различіе бросается въ глаза, и здѣсь два критерія—обще идеальный и спеціально-эстетическій—могутъ смѣшиваться только умами

совсѣмъ необразованными. Различіе менѣе явно въ области природы, но и въ ней оно несомнѣнно существуетъ, и очень важно его не забывать. Возьмемъ опять два старые примѣра: съ одной стороны внутренностнаго червя (глисту), а съ другой—алмазъ. Первый выражаетъ въ нѣкоторой степени идею жизни въ видѣ животнаго организма; второй, по своему идеальному содержанію, есть нѣкоторая степень просвѣтлѣнія неорганическаго вещества. Но идея органической жизни, хотя бы и на степени червя, выше идеи кристаллическаго тѣла, хотя бы и въ видѣ алмаза. Въ этомъ послѣднемъ матерія лишь извнѣ просвѣтлена, тогда какъ въ червѣ она внутренно оживотворена. Въ самомъ простомъ организмѣ мы находимъ совокупность бòльшаго числа особенныхъ частей и большее ихъ единство, нежели въ самомъ совершенномъ камнѣ; всякій организмъ болѣе сложенъ и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе индивидуаленъ, чѣмъ камень. Итакъ, по первому критерію глиста выше алмаза, потому что *содержательнѣе* его. Но, прилагая собственно эстетическій критерій, мы приходимъ къ другому заключенію. Въ алмазѣ простая элементарная идея просвѣтленнаго минерала (благороднаго камня) выражена законченнѣе и совершеннѣе, нежели какъ болѣе сложная и высокая идея органической (въ частности животной) жизни выражена въ глистѣ. Алмазъ есть предметъ въ своемъ родѣ совершенный, ибо нигдѣ такая сила сопротивленія или непроницаемости не соединяется съ такою свѣтозарностью, нигдѣ не встрѣчается такая яркая и тонкая игра свѣта въ такомъ твердомъ тѣлѣ. Въ червѣ, напротивъ, мы находимъ одно изъ несовершеннѣйшихъ зачаточныхъ выраженій для той идеи органической жизни, къ области которой это существо принадлежитъ. Хотя уже по самому химическому составу своихъ тканей червь есть тѣло болѣе сложное, чѣмъ алмазъ, но *организація* этого тѣла есть самая упрощенная и скудная. Точно такъ же, хотя по силѣ индивидуальнаго единства этотъ простѣйшій организмъ все-таки превосходитъ всякій алмазъ, ибо не можетъ подобно сему послѣднему безразлично дробиться, оставаясь самимъ собою, однако въ смыслѣ органическомъ это единство настолько слабо, что даже иногда не выдерживаетъ идеи организма (способность дѣлиться по членикамъ). Такимъ образомъ съ точки зрѣнія собственно эстетической червь, какъ крайне несовершенное воплощеніе своей хотя сравнительно и высокой идеи (животнаго организма), долженъ быть поставленъ неизмѣримо ниже алмаза, который есть совершенное, законченное выраженіе своей, хотя и мало-содержательной, идеи просвѣтленнаго камня.

## IV.

Вещество есть косность и непроницаемость бытія—прямая противоположность идеѣ, какъ положительной всепроницаемости или всеединству. Лишь въ *свѣтѣ* вещество освобождается отъ своей косности и непроницаемости, и такимъ образомъ видимый міръ впервые расчленяется на двѣ противоположныя полярности. Свѣтъ или его невѣсомый носитель—эфиръ—есть первичная реальность идеи въ ея противоположности вѣсомому веществу, и въ этомъ смыслѣ онъ есть первое начало красоты въ природѣ. Дальнѣйшія ея явленія обусловлены сочетаніями свѣта съ матеріей. Такія сочетанія бываютъ двоякаго рода: механическія, или наружныя, и органическія, или внутреннія. Первыми производятся собственно свѣтовыя явленія въ природѣ, вторыми—явленія жизни. Древняя наука догадывалась, а нынѣшняя доказываетъ, что органическая жизнь есть превращеніе свѣта. Такимъ образомъ матерія становится носительницею красоты чрезъ дѣйствіе одного и того же свѣтового начала, которое ее сперва поверхностно озаряетъ, а затѣмъ внутренно проникаетъ, животворитъ и организуетъ.

Въ мірѣ неорганическомъ красота принадлежитъ или такимъ предметамъ и явленіямъ, въ которыхъ вещество прямо становится носителемъ свѣта, или такимъ, въ которыхъ неодушевленная природа какъ бы одушевляется и въ своемъ движеніи являетъ черты жизни. Оставляемъ метафизикѣ рѣшать вопросъ, насколько тутъ субъективной иллюзіи и насколько дѣйствительно природа, помимо органическихъ существъ (растеній и животныхъ), имѣетъ въ себѣ жизни, т. е. способности къ внутреннимъ воспріятіямъ и самостоятельнымъ движеніямъ. Для насъ, въ предѣлахъ эстетическаго разсужденія, достаточно того факта, что въ явленіяхъ, о которыхъ идетъ рѣчь, красота ихъ обусловлена не механическимъ движеніемъ, какъ таковымъ, а впечатлѣніемъ игры живыхъ силъ. Но сначала нѣсколько словъ о красотѣ неорганической природы въ ея *покоѣ*, о красотѣ, чисто-свѣтового характера.

Порядокъ воплощенія идеи или явленія красоты въ мірѣ соотвѣтствуетъ общему космогоническому порядку: вначалѣ сотвори Богъ *небо*... Если наши предки видѣли въ небѣ отца боговъ, то мы, и не поклоняясь Сварогу или Варунѣ, и вовсе не усматривая въ небесномъ сводѣ признаковъ живого личнаго существа, не менѣе язычниковъ любуемся его красотою; слѣдовательно, она не зависитъ отъ

нашихъ субъективныхъ представленій, а связана съ дѣйствительными свойствами, присущими видимому намъ міровому пространству. Эти эстетическія свойства неба обусловлены свѣтомъ: оно прекрасно только озаренное. Ни въ сѣрый дождливый день, ни въ черную беззвѣздную ночь небо никакой красоты не имѣетъ. Говоря объ этой красотѣ, мы разумѣемъ собственно лишь свѣтовыя явленія, происходящія въ предѣлахъ доступнаго нашимъ взглядамъ мірового пространства.

Всеобъемлющее небо прекрасно, во-первыхъ, какъ образъ вселенскаго единства, какъ выраженіе спокойнаго торжества, вѣчной побѣды свѣтлаго начала надъ хаотическимъ смятеніемъ, вѣчнаго воплощенія идеи во всемъ объемѣ матеріальнаго бытія. Этотъ общій смыслъ раскрывается болѣе опредѣленно въ трехъ главныхъ видахъ небесной красоты—солнечной, лунной и звѣздной.

1. Міровое всеединство и его физическій выразитель—свѣтъ—въ своемъ собственномъ активномъ средоточіи—солнцѣ. Солнечный восходъ—образъ дѣятельнаго торжества свѣтлыхъ силъ. Отсюда особенная красота неба въ эту минуту, когда

По всей
Неизмѣримости эѳирной
Несется благовѣстъ всемірный
Побѣдныхъ солнечныхъ лучей. *(Тютчевъ).*

Сіяющая красота неба въ ясный полдень—то же торжество свѣта, но уже достигнутое, не въ дѣйствіи, а въ невозмутимомъ неподвижномъ покоѣ.

И какъ мечты почіющей природы,
Волнистыя проходятъ облака. *(Фетъ).*

2. Міровое всеединство со стороны воспринимающей его матеріальной природы, свѣтъ отраженный—пассивная женственная красота лунной ночи. Какъ естественный переходъ отъ солнечнаго вида къ лунному—красота вечерняго неба и заходящаго солнца, когда уменьшеніе прямой центральной силы свѣта вознаграждается бòльшимъ разнообразіемъ его оттѣнковъ въ озаренной средѣ.

3. Міровое всеединство и его выразитель, свѣтъ, въ своемъ первоначальномъ расчлененіи на множественность самостоятельныхъ средоточій, обнимаемыхъ однако общею гармоніей,—красота звѣзднаго неба. Ясно, что въ этой послѣдней полнѣе и совершеннѣе, нежели въ двухъ первыхъ, осуществляется идея положительнаго всеединства. Впрочемъ, не должно забывать, что какъ непосредственное впечатлѣніе

отъ красоты яркаго полдня или лунной ночи, такъ и эстетическая оцѣнка этой красоты обнимаетъ необходимо всю картину природы въ данный моментъ, всѣ тѣ земные предметы и явленія, которые озарены солнцемъ и луною и которые имѣютъ свою собственную красоту, усиленную этимъ особеннымъ озареніемъ, но въ свою очередь увеличивающую красоту свѣтлаго неба; тогда какъ при созерцаніи звѣздной ночи эстетическое впечатлѣніе всецѣло ограничивается самимъ небомъ, а красота земныхъ предметовъ, сливающихся во мракѣ, не можетъ имѣть значенія. Если устранить эту неравномѣрность и, при эстетической оцѣнкѣ полдневнаго и луннаго неба, отвлечься отъ красоты озареннаго ландшафта, то всякій согласится, что изъ трехъ главныхъ видовъ неба звѣздное представляетъ наибольшую степень красоты [1]).

Изъ астральной безконечности переходя въ тѣсные предѣлы нашей земной атмосферы, мы встрѣчаемся здѣсь съ прекрасными явленіями, изображающими въ различной степени просвѣтленіе матеріи или воплощеніе въ ней идеальнаго начала. Въ этомъ смыслѣ имѣютъ самостоятельную красоту облака, озаренныя утреннимъ или вечернимъ солнцемъ, съ ихъ различными оттѣнками и сочетаніями цвѣтовъ, сѣверное сіяніе и т. д. Полнѣе и опредѣленнѣе ту же идею (взаимнаго проникновенія небеснаго свѣта и земной стихіи) представляетъ *радуга*, въ которой темное и безформенное вещество водяныхъ паровъ превращается на мигъ въ яркое и полноцвѣтное откровеніе воплощеннаго свѣта и просвѣтленной матеріи:

Какъ неожиданно и ярко
По влажной неба синевѣ
Воздушная воздвиглась арка
Въ своемъ минутномъ торжествѣ!
Одинъ конецъ въ лѣса вонзила
Другимъ за облака ушла;
Она полнеба обхватила
И въ высотѣ изнемогла! *(Тютчевъ)*.

---

[1]) Извѣстно различіе, которое нѣмецкая эстетика (особенно со временъ Канта) полагаетъ между прекраснымъ и *возвышеннымъ* (erhabenes), причемъ звѣздное небо относится къ этой послѣдней эстетической категоріи. Намъ кажется, что здѣсь извѣстный оттѣнокъ прекраснаго возведенъ безъ достаточнаго основанія на степень независимой категоріи, противопоставляемой прекрасному вообще. Впрочемъ нельзя приписывать важнаго значенія этому терминологическому вопросу, а во всякомъ случаѣ на русскомъ языкѣ мы имѣемъ полное право говорить о *красотѣ* звѣзднаго неба.

Къ свѣтовому прекрасному принадлежитъ и красота спокойнаго моря. Въ водѣ матеріальная стихія впервые освобождается отъ своей косности и непроницаемой твердости. Этотъ текучій элементъ есть связь неба и земли, и такое его значеніе наглядно является въ картинѣ затихшаго моря, отражающаго въ себѣ безконечную синеву и сіяніе небесъ. Еще яснѣе этотъ характеръ водяной красоты въ гладкомъ зеркалѣ озера или рѣки.

Къ воплощеніямъ свѣта въ матеріи газообразной (облака, радуга) и къ сейчасъ упомянутымъ его воплощеніямъ въ матеріи жидкой должно присоединить еще свѣтовыя воплощенія въ твердыхъ тѣлахъ,—благородные металлы и драгоцѣнные камни. Сюда относится въ большей или меньшей степени сказанное выше по поводу алмаза.

## V.

Отъ явленій спокойнаго, торжествующаго свѣта переходимъ къ явленіямъ подвижной и кажущейся свободною жизни въ неорганической природѣ. Жизнь по самому широкому своему опредѣленію есть игра или свободное движеніе частныхъ силъ и положеній, объединенныхъ въ индивидуальномъ цѣломъ. Поскольку въ этой игрѣ выражается одинъ изъ существенныхъ признаковъ идеальнаго или достойнаго бытія (которое одинаково не можетъ быть ни отвлеченно-всеобщимъ, т. е. пустымъ, ни случайно-частнымъ), постольку воплощеніе ея въ явленіяхъ матеріальнаго міра, дѣйствительная или кажущаяся жизнь въ природѣ представляетъ эстетическое значеніе. Этою красотою видимой жизни въ неорганическомъ мірѣ отличается прежде всего текущая вода въ разныхъ своихъ видахъ: ручей, горная рѣчка, водопадъ. Эстетическій смыслъ этого живого движенія усиливается его безпредѣльностью, которая какъ бы выражаетъ неутолимую тоску частнаго бытія, отдѣленнаго отъ абсолютнаго всеединства.

Волна въ разлукѣ съ моремъ
Не вѣдаетъ покою,
Ключемъ ли бьетъ кипучимъ
Иль катится рѣкою,
Все ропщетъ и вздыхаетъ
Въ цѣпяхъ и на просторѣ,
Тоскуя по безбрежномъ,
Бездонномъ синемъ морѣ.

А само это безбрежное море въ своемъ бурномъ волненіи получаетъ новую красоту, какъ образъ мятежной жизни, гигантскаго по-

рыва стихійныхъ силъ, не могущихъ однако расторгнуть общей связи міроздані и нарушить его единства, а только наполняющихъ его движеніемъ, блескомъ и громомъ.

Какъ хорошо ты, о море ночное,
Здѣсь лучезарно,—тамъ сизо-черно!
Въ лунномъ сіяніи словно живое
Ходитъ, и дышетъ, и плещетъ оно.
На безконечномъ, на вольномъ просторѣ
Блескъ и движеніе, грохотъ и громъ....
Тусклымъ сіяньемъ облитое море,
Какъ хорошо ты въ безлюдьи ночномъ!
Зыбь ты великая, зыбь ты морская!
Чей это праздникъ такъ празднуешь ты?
Волны несутся, гремя и сверкая,
Чуткія звѣзды глядятъ съ высоты. *(Тютчевъ).*

Хаосъ, т. е. само безобразіе, есть необходимый фонъ всякой земной красоты и эстетическая цѣнность такихъ явленій, какъ бурное море, зависитъ именно отъ того, что подъ ними хаосъ шевелится.

Движеніе живыхъ стихійныхъ силъ въ природѣ имѣетъ два главныхъ оттѣнка: свободной игры и грозной борьбы. Одно и то же явленіе природы, гроза, можетъ представлять и тотъ и другой оттѣнокъ, смотря по условіямъ, въ которыхъ она происходитъ. Величавая красота лѣтнихъ грозъ, какъ и бурнаго моря, зависитъ отъ шевелящагося хаоса и отъ возбужденной интенсивности стихійныхъ силъ, оспаривающихъ окончательное торжество у свѣтлаго мірового порядка. Совсѣмъ другое впечатлѣніе производитъ гроза—„въ началѣ мая“,

Когда весенній первый громъ,
Какъ бы рѣзвяся и играя,
Грохочетъ въ небѣ голубомъ.
Гремятъ раскаты молодые...
Вотъ дождикъ брызнулъ, пыль летитъ...
Повисли перлы дождевые,
И солнце нивы золотитъ...
Съ горы бѣжитъ потокъ проворный,
Въ лѣсу не молкнетъ птичій гамъ,
И гамъ лѣсной, и шумъ нагорный,
Все вторитъ весело громамъ...
Ты скажешь, вѣтреная Геба,
Кормя Зевесова орла,
Громокипящій кубокъ съ неба
Смѣясь на землю пролила. *(Тютчевъ).*

А вотъ у того же поэта картина наступающей грозы въ лѣтнюю ночь, въ моментъ, когда хаотическія силы еще только медленно готовятся къ предстоящей страшной борьбѣ:

Не остывшая отъ зною,
Ночь іюльская блистала,
И надъ тусклою землею
Небо полное грозою
Отъ зарницъ все трепетало....
Словно тяжкія рѣсницы
Разверзалися порою,
И сквозь бѣглыя зарницы
Чьи-то грозныя зѣницы
Загорались надъ землею...

Или еще лучше:

Однѣ зарницы огневыя,
Воспламеняясь чередой,
Какъ демоны глухонѣмые
Ведутъ бесѣду межь собой.
Какъ по условленному знаку,
Вдругъ неба вспыхнетъ полоса,
И быстро выступятъ изъ мраку
Поля и дальніе лѣса!
И вотъ опять все потемнѣло,
Все стихло въ чуткой темнотѣ,
Какъ бы таинственное дѣло
Рѣшалось тамъ, на высотѣ....

Поскольку и въ неорганическомъ мірѣ въ нѣкоторыхъ его явленіяхъ мы находимъ дѣйствительное предвареніе (антиципатію) жизни, чѣмъ и обусловливается эстетическое значеніе этихъ явленій, постольку и *звуки* въ неорганической природѣ, какъ выраженія ея собственной *жизни*, пріобрѣтаютъ свойство красоты. Въ жизни матеріальная природа внутренно проникается свѣтомъ, поглощаетъ его, претворяетъ во внутреннее движеніе и затѣмъ сообщаетъ это движеніе внѣшней средѣ—въ звукѣ. Тамъ, гдѣ этотъ общій идеальный смыслъ звука, какъ живого отвѣта матеріи на вліяніе свѣта (статуя Мемнона, звучавшая на зарѣ), не ясенъ для насъ въ частномъ звуковомъ явленіи, тамъ, гдѣ тѣла звучатъ не отъ себя, а лишь отъ внѣшняго и для нихъ самихъ случайнаго воздѣйствія, тамъ не получается и никакого эстетическаго впечатлѣнія отъ звука [1]). При этомъ

[1]) *Примѣчаніе для читателей безпечныхъ по части логики:* изъ того, что всѣ прекрасные звуки должны быть выраженіями внутренней жизни, никакъ не слѣдуетъ, чтобы всѣ звуковыя выраженія внутренней жизни были прекрасны.

бываетъ и такъ, что извѣстные звуки, которые въ своей отдѣльности имѣютъ явно-механическій характеръ и потому не производятъ никакого впечатлѣнія красоты, въ совокупности своей могутъ выражать жизнь нѣкотораго собирательнаго цѣлаго и въ этомъ качествѣ пріобрѣтаютъ эстетическое значеніе. Такъ, напримѣръ, въ стукѣ колесъ по мостовой нѣтъ ничего прекраснаго, но шумъ города, хотя и слагается главнымъ образомъ изъ подобныхъ некрасивыхъ звуковъ, производитъ однако въ своей совокупности (т.-е. издали) несомнѣнно эстетическое впечатлѣніе. Европейскіе города съ ихъ неопредѣленно разросшимися окрестностями представляютъ мало удобствъ для такого наблюденія. Но кому случалось подходить къ большому восточному городу, напримѣръ Каиро, отъ тѣхъ сторонъ, гдѣ онъ граничитъ съ пустыней, тотъ навѣрно съ наслажденіемъ прислушивался къ звучащей жизни этого собирательнаго животнаго.

Въ тѣхъ явленіяхъ неорганической природы, о которыхъ мы уже говорили (бурное море, гроза), звукъ входитъ лишь какъ одинъ изъ элементовъ эстетическаго впечатлѣнія. Въ бушующемъ морѣ уже самый видъ волнъ являетъ характеръ жизни помимо ихъ шума.

Ты волна моя морская,
Своенравная волна,
Какъ покоясь иль играя
Чудной жизни ты полна!
Ты на солнцѣ ли смѣешься,
Отражая неба сводъ,
Иль мятешься ты и бьешься
Въ одичалой безднѣ водъ. *(Тютчевъ).*

Тому же поэту волна по своему виду и живому движенію представляется скачущимъ морскимъ конемъ:

О рьяный конь, о конь морской,
Съ блѣдно-зеленой гривой,
То смирный, ласково-ручной,
То бѣшено-игривый.
Ты буйнымъ вихремъ вскормленъ былъ
Въ широкомъ Божьемъ полѣ,
Тебя онъ прядать научилъ,
Играть, скакать по волѣ!

Въ иныхъ случаяхъ полное *безмолвіе* въ природѣ прямо усиливаетъ эстетическое впечатлѣніе или даже составляетъ необходимое его условіе, какъ это мы выше видѣли (у того же поэта) въ картинѣ наступающей ночной грозы. Зато въ другихъ явленіяхъ неорганическаго міра весь жизненный и эстетическій ихъ смыслъ выражается

исключительно въ однихъ звуковыхъ впечатлѣніяхъ. Таковы скорбные вздохи скованнаго въ космической темницѣ Хаоса.

О чемъ ты воешь, вѣтръ ночной,
О чемъ такъ сѣтуешь безумно?
Что значитъ странный голосъ твой,
То глухо жалобный, то шумный?
Понятнымъ сердцу языкомъ
Твердишь о непонятной мукѣ,
И роешь, и взрываешь въ немъ
Порой неистовые звуки!
О, страшныхъ пѣсенъ сихъ не пой
Про древній хаосъ, про родимый!
Какъ жадно міръ души ночной
Внимаетъ повѣсти любимой!
Изъ смертной рвется онъ груди
И съ безпредѣльнымъ жаждетъ слиться...
О, бурь уснувшихъ не буди:
Подъ ними хаосъ шевелится!... (*Тютчевъ*).

## VI.

Порывы стихійныхъ силъ или стихійнаго безсилія, сами по себѣ чуждые красоты, порождаютъ ее уже въ неорганическомъ мірѣ, становясь волей или неволей, въ различныхъ аспектахъ природы, матеріаломъ для болѣе или менѣе яснаго и полнаго выраженія всемірной идеи или положительнаго всеединства.

Зиждительное начало вселенной (Логосъ), отражающееся отъ вещества снаружи какъ свѣтъ и изнутри зажигающее жизнь въ веществѣ, образуетъ въ видѣ животныхъ и растительныхъ организмовъ опредѣленныя и устойчивыя формы жизни, которыя, восходя постепенно все къ большему и большему совершенству, могутъ наконецъ послужить матеріаломъ и средою для настоящаго воплощенія всецѣлой и нераздѣлимой идеи.

Реальная подкладка органическихъ формъ, матеріалъ біологическаго процесса берется *весь* въ мірѣ вещественномъ: это—добыча, завоеванная зиждительнымъ умомъ у хаотической матеріи. Иными словами, органическія тѣла суть лишь превращенія или трансформаціи неорганическаго вещества, въ такомъ же впрочемъ смыслѣ, въ какомъ Исаакіевскій соборъ есть трансформація гранита, а Венера Милосская—трансформація мрамора. Признавать въ живыхъ тѣлахъ особую, исключительно имъ присущую жизненную силу—это все

равно, что приписывать храму особую храмовую силу, а статуѣ — особенную ваятельную силу. Явно, что съ точки зрѣнія реальнаго состава въ органическихъ тѣлахъ нѣтъ совсѣмъ ничего кромѣ физическихъ и химическихъ элементовъ, точно такъ же какъ съ этой точки зрѣнія въ храмѣ нѣтъ ничего кромѣ камня, золота и прочихъ матеріаловъ, а въ мраморной статуѣ—ничего кромѣ мрамора. А съ формальной стороны въ строеніи живыхъ организмовъ мы имѣемъ новую, сравнительно высшую степень проявленія того же зиждительнаго начала, которое уже дѣйствовало и въ мірѣ неорганическомъ,—новый, относительно болѣе совершенный, способъ воплощенія той же идеи, которая уже находила себѣ выраженія и въ неодушевленной природѣ, хотя болѣе поверхностныя и менѣе опредѣленныя. Тотъ же самый образъ всеединства, который всемірный художникъ крупными и простыми чертами набросалъ на звѣздномъ небѣ, или въ многоцвѣтной радугѣ,—его-же онъ подробно и тонко разрисовываетъ въ растительныхъ и животныхъ тѣлахъ.

Въ мірѣ органическихъ существъ различаются нами три главныя стороны: 1) внутренняя сущность или prima materia жизни, стремленіе или хотѣніе жить, т.-е. питаться и размножаться—голодъ и любовь (болѣе страдательныя въ растеніяхъ, болѣе дѣятельныя въ животныхъ); 2) образъ этой жизни, т.-е. тѣ морфологическія и физіологическія условія, которыми опредѣляются питаніе и размноженіе (а въ связи съ ними и прочія, второстепенныя функціи) каждаго органическаго вида, и наконецъ 3) біологическая цѣль,—не въ смыслѣ внѣшней телеологіи, а съ точки зрѣнія сравнительной анатоміи, опредѣляющей относительно цѣлаго органическаго міра мѣсто и значеніе тѣхъ частныхъ формъ, которыя въ каждомъ видѣ поддерживаются питаніемъ и увѣковѣчиваются размноженіемъ. Самая біологическая цѣль при этомъ является двоякою: съ одной стороны органическіе виды суть *ступени* (частію преходящія, частію пребывающія) общаго біологическаго *процесса*, который отъ водяной плѣсени доходитъ до созданія человѣческаго тѣла, а съ другой стороны эти виды можно разсматривать какъ *члены* всемірнаго *организма*, имѣющіе самостоятельное значеніе въ жизни цѣлаго.

Общая картина органическаго міра представляетъ двѣ основныя черты, безъ равномѣрнаго признанія которыхъ невозможно никакое пониманіе міровой жизни, никакая философія природы, а слѣдовательно и никакая эстетика природы. Во-первыхъ, несомнѣнно, что органическій міръ не есть произведеніе такъ называемаго непосредственнаго творчества, или что онъ не можетъ быть *прямо выведенъ*

изъ одного абсолютнаго творческаго начала, ибо въ такомъ случаѣ онъ долженъ бы былъ представлять безусловное совершенство, безмятежность и гармонію не только въ цѣломъ, но и во всѣхъ своихъ частяхъ. Между тѣмъ дѣйствительность далеко не соотвѣтствуетъ такому оптимистическому представленію. Въ этомъ случаѣ нѣкоторые факты и открытія положительной науки имѣютъ рѣшающее значеніе. Разсматривая земной органическій міръ, особенно въ его палеонтологической исторіи, достаточно извѣстной въ наши дни, мы находимъ здѣсь рѣзко очерченную картину труднаго и сложнаго процесса, опредѣляемаго борьбою разнородныхъ началъ, которая лишь послѣ долгихъ усилій разрѣшается нѣкоторымъ устойчивымъ равновѣсіемъ. Это всего менѣе похоже на безусловно совершенное созданіе, непосредственно исходящее изъ творческой воли одного божественнаго художника. Наша біологическая исторія есть замедленное и болѣзненное рожденіе [1]). Мы видимъ здѣсь явные знаки внутренняго противоборства, толчки и судорожныя сотрясенія, слѣпыя движенія ощупью; неоконченные наброски неудачныхъ созданій,—сколько чудовищныхъ порожденій и выкидышей! Всѣ эти *palaoezoa*, эти допотопныя чудища: *мегатеріи*, *плезіозавры*, *ихтіозавры*, *птеродактили*—могутъ ли они быть совершеннымъ и непосредственнымъ твореніемъ Божіимъ? Еслибы они удовлетворяли своему назначенію и заслуживали одобреніе Творца, какъ могло бы случиться, что они окончательно исчезли съ нашей земли, уступивъ мѣсто формамъ болѣе уравновѣшеннымъ и гармоническимъ.

Тѣмъ не менѣе, хотя животворный дѣятель мірового процесса и бросаетъ безъ сожалѣнія свои неудачныя пробы, однако—и въ этомъ вторая основная черта органической природы—онъ дорожитъ не одною только цѣлью процесса, а каждою изъ его безчисленныхъ ступеней, лишь бы эта ступень въ свою мѣру и по-своему хорошо воплощала идею жизни. Отвоевывая шагъ за шагомъ у хаотическихъ стихій матеріалъ для своихъ органическихъ созданій, космическій умъ бережетъ каждую свою добычу и покидаетъ только то, въ чемъ его побѣда была мнимою, на что безмѣрность хаоса наложила свою неизгладимую печать.

Вообще зиждительное начало природы неравнодушно къ красотѣ своихъ произведеній. Поэтому въ царствѣ животномъ, гдѣ встрѣчаются положительно безобразныя творенія, они или принадлежатъ

[1]) См. поясненіе этого указанія съ богословской (библейской) точки зрѣнія въ моей книгѣ La Russie et l'Eglise Universelle, 2-me éd. Paris. p. 248—252.

къ видамъ *исчезнувшимъ* (такъ называемымъ допотопнымъ), т.-е. отброшеннымъ природою за негодностью; или же они имѣютъ *паразитическій* характеръ (глиста, вши, клопы) и слѣдовательно лишены самостоятельнаго значенія, будучи только болѣзненно-оживленными экскрементами другихъ организмовъ, или, наконецъ, некрасивая форма принадлежитъ червеобразнымъ *личинкамъ* насѣкомыхъ, представляющимъ лишь переходную стадію въ развитіи цѣлаго животнаго, въ окончательномъ же своемъ видѣ эти самыя животныя (бабочки, жуки и т. п.) не только освобождаются отъ отвратительной наружности червя, но нѣкоторыя изъ нихъ даже служатъ весьма яркими образчиками красоты въ природѣ. И (по общему правилу) только въ этомъ своемъ, болѣе красивомъ, окрыленномъ видѣ насѣкомое получаетъ способность спариваться и размножаться, т.-е. увѣковѣчивать свой видъ. Еслибы спаривались и размножались личинки, то онѣ увѣковѣчивали бы эту безобразную животную форму, какъ окончательную. Но природа не равнодушна къ красотѣ. Она допускаетъ безобразныя формы въ качествѣ переходныхъ стадій, но для увѣковѣчиванія своихъ произведеній старается сообщить имъ возможную въ каждомъ родѣ красоту.—Правда, помимо паразитовъ и червеобразныхъ личинокъ существуютъ другія некрасивыя формы и даже въ высшихъ классахъ животнаго царства, напримѣръ, свиньи. Но *дикій* кабанъ или вепрь нисколько не отвратителенъ, онъ даже не лишенъ своего рода красоты,—отвратительна только домашняя откормленная свинка. Но тутъ уже мы имѣемъ дѣло съ злоупотребленіемъ человѣка, а не съ произведеніемъ природы. Вообще же, если красота въ природѣ (какъ мы это утверждаемъ) есть реально-объективное произведеніе сложнаго и постепеннаго космогоническаго процесса, то существованіе безобразныхъ явленій вполнѣ понятно и необходимо. Самыя отвратительныя формы животнаго царства послужили и еще послужатъ намъ для подтвержденія и иллюстраціи нашихъ мыслей.—Послѣ этихъ поясненій мы можемъ перейти къ эстетическому обзору органическаго міра.

## VII.

Въ растительномъ царствѣ свѣтлое эѳирное начало уже не только озаряетъ косное вещество и не только возбуждаетъ въ немъ порывистое преходящее движеніе (какъ въ явленіяхъ стихійной красоты), но и *внутренно* движетъ его, *поднимаетъ* его изнутри, *постояннымъ* образомъ преодолѣвая силу тяжести. Въ растеніи свѣтъ и ма-

терія вступаютъ въ прочное неразрывное сочетаніе, впервые проникаютъ другъ друга, становятся одною недѣлимою жизнью, и эта жизнь поднимаетъ кверху земную стихію, заставляетъ ее тянуться къ небу и солнцу. Между косностью минераловъ и произвольнымъ движеніемъ животныхъ это незамѣтное внутреннее движеніе вверхъ, или *ростъ*, составляетъ характеризующее свойство растеній, которыя отъ него имѣютъ и свое названіе. Поскольку здѣсь свѣтлая форма и темное вещество впервые органически нераздѣльно сливаются въ одно цѣлое, растеніе есть первое дѣйствительное и живое воплощеніе небеснаго начала на землѣ, первое дѣйствительное преображеніе земной стихіи. Два космогоническія начала, которыя въ явленіяхъ неорганическаго міра лишь поверхностно соприкасаются и извнѣ возбуждаютъ другъ друга, здѣсь дѣйствительно соединяются и порождаютъ одну недѣлимо-двойственную небесно-земную сущность растеній.

Какъ будто чуя жизнь двойную
И ей овѣяны вдвойнѣ—
И землю чувствуютъ родную
И въ небо просятся онѣ. (*Фетъ*)

Въ растительномъ царствѣ жизнь выражается преимущественно въ объективномъ направленіи въ произведеніи прекрасныхъ органическихъ формъ. Въ этомъ первомъ живомъ порожденіи небесныхъ и земныхъ силъ внутренняя жизнь еще слабо обособилась: это есть безмолвно преображенная и тихо приподнявшаяся къ небу земля. Матеріальное начало, возведенное на новую степень бытія, на степень живого существа, не успѣло еще развить соотвѣтственной внутренней интенсивности, оно какъ бы замерло въ общемъ чувствѣ своего просвѣтлѣнія. Изъ двухъ нераздѣльныхъ, но тѣмъ не менѣе различныхъ сторонъ органической жизни въ растительномъ мірѣ рѣшительно преобладаетъ сторона *организаціи* надъ стороною *жизни*. Растеніе, хотя и живетъ, но оно есть болѣе *организованное тѣло*, нежели живое существо: въ немъ видимыя формы значительнѣе внутреннихъ состояній. Эти послѣднія существуютъ, но въ слабой степени,—душа растеній, какъ уже давно замѣчено, есть грезящая душа. Поэтому и главный способъ для выраженія внутреннихъ субъективныхъ состояній—голосъ—вполнѣ отсутствуетъ у всѣхъ растеній; зато красотою видимыхъ формъ они надѣлены гораздо равномѣрнѣе, нежели животныя, и, вообще говоря, превосходятъ ихъ въ этомъ отношеніи. Для растеній зрительная красота есть настоящая *достигнутая* цѣль; поэтому органы размноженія (цвѣты), которыми въ наиболѣе значительной части растительнаго царства увѣко-

вѣчивается данный видъ, представляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и наибольшее развитіе растительной красоты, въ ея специфическомъ характерѣ: наивной, спокойной, дремлющей.

Такъ какъ въ растительномъ мірѣ главное дѣло не въ содержаніи внутреннемъ, не въ интенсивности и полнотѣ субъективной жизни, а въ законченномъ внѣшнемъ выраженіи хотя бы и простого сравнительно содержанія, то естественное различіе между высшими и низшими растеніями опредѣляется соотвѣтственно степени ихъ видимаго совершенства или красоты, т. е. эстетическій критерій совпадаетъ здѣсь, вообще говоря, съ естественно-научнымъ, чего, какъ сейчасъ увидимъ, вовсе не замѣчается въ царствѣ животномъ. Два главные отдѣла растительнаго міра характеризуются присутствіемъ или отсутствіемъ *цвѣтка*, т. е. того сложнаго органа, въ которомъ преимущественно сосредоточивается растительная красота. Снабженныя цвѣтами и потому, вообще говоря, болѣе красивыя растенія составляютъ высшій отдѣлъ *явнобрачныхъ*, а лишенныя цвѣтовъ и въ общемъ не отличающіяся красотою растенія принадлежатъ къ низшему отдѣлу *тайнобрачныхъ*. И между этими послѣдними самыя низшія по структурѣ: водоросли, мхи — суть и наименѣе красивыя, тогда какъ сравнительно болѣе сложныя или высшія: папортники — обладаютъ и большею степенью красоты. Совершенно не то видимъ мы у животныхъ. Хотя они также раздѣляются на два главные отдѣла: низшій — безпозвоночныхъ и высшій — позвоночныхъ животныхъ, но тутъ уже никакъ нельзя сказать, чтобы высшія были вообще красивѣе низшихъ; эстетическій и зоологическій критерій здѣсь уже вовсе не совпадаютъ. Къ числу безпозвоночныхъ, слѣдовательно къ низшему изъ двухъ главныхъ отдѣловъ животнаго царства, относятся однѣ изъ самыхъ красивыхъ зоологическихъ формъ — бабочки, которыя несомнѣнно превосходятъ красотою бо̀льшую часть высшихъ животныхъ. А между этими послѣдними, т. е. въ отдѣлѣ позвоночныхъ, степень зоологическаго развитія, вообще говоря, вовсе не соотвѣтствуетъ степени красоты. Самый низшій изъ четырехъ классовъ, рыбы, весьма богатъ красивыми формами, тогда какъ въ самомъ высшемъ — млекопитающихъ — видное мѣсто занимаютъ такія неэстетическія твари, какъ бегемоты, носороги, киты. Самыя красивыя и вмѣстѣ съ тѣмъ самыя музыкальныя позвоночныя животныя принадлежатъ къ среднему классу — птицъ, а не къ высшему, да и въ семъ послѣднемъ (у млекопитающихъ) отрядъ, представляющій наивысшую степень зоологическаго развитія — четырерукія (обезьяны), есть вмѣстѣ съ тѣмъ и самый безобразный. Очевидно, въ животномъ цар-

ствѣ красота еще не есть *достигнутая* цѣль, органическія формы существуютъ здѣсь не ради одного своего видимаго совершенства, а служатъ также, и главнымъ образомъ, какъ средство для развитія наиболѣе интенсивныхъ проявленій жизненности, пока наконецъ эти проявленія не уравновѣшиваются и не входятъ въ мѣру человѣческаго организма, гдѣ наибольшая сила и полнота внутреннихъ жизненныхъ состояній соединяется съ наисовершеннѣйшею видимою формой въ прекрасномъ женскомъ тѣлѣ, этомъ высшемъ синтезѣ животной и растительной красоты.

Но если міръ животныхъ представляетъ (сравнительно съ растеніями) менѣе пищи для непосредственнаго эстетическаго созерцанія, то для философіи красоты животное царство содержитъ особенно много любопытныхъ и поучительныхъ данныхъ, разработкою которыхъ мы обязаны, конечно, не эстетикамъ по профессіи, а естествоиспытателямъ, и во главѣ ихъ великому Дарвину, въ его сочиненіи о половомъ подборѣ. Хотя его цѣль здѣсь была въ томъ, чтобы подтвердить и дополнить теорію происхожденія видовъ путемъ естественнаго подбора въ борьбѣ за существованіе (предметъ посторонній для нашего теперешняго разсужденія), но этимъ не исчерпывается значеніе собранныхъ въ этой книгѣ наблюденій и указаній (какъ принадлежащихъ самому Дарвину, такъ и чужихъ). Многія изъ нихъ интересны и важны для насъ потому, что доказываютъ объективную реальность красоты въ природѣ независимо отъ субъективныхъ человѣческихъ вкусовъ.

## VIII.

На каждой новой ступени мірового развитія, съ каждымъ новымъ существеннымъ углубленіемъ и осложненіемъ природнаго существованія открывается возможность новыхъ, болѣе совершенныхъ воплощеній всеединой идеи въ прекрасныхъ формахъ,—но еще только возможность: мы знаемъ, что усиленная степень природнаго бытія сама по себѣ еще не ручается за его красоту, что космогоническій критерій не совпадаетъ съ эстетическимъ, а отчасти даже находится съ нимъ въ прямой противоположности. Оно и понятно: возведенная на высшую степень бытія и этимъ внутренно усиленная, стихійная основа вселенной—слѣпая природная воля—получаетъ заразъ и способность къ болѣе полному и глубокому подчиненію и идеальному началу космоса,—которое въ такомъ случаѣ и воплощаетъ въ ней новую, болѣе совершенную форму красоты,—и вмѣстѣ съ тѣмъ въ хао-

тической стихіи на этой высшей степени бытія усиливается и противоположная способность сопротивленія идеальному началу съ возможностью притомъ осуществлять это сопротивленіе на болѣе сложномъ и значительномъ матеріалѣ. Красота живыхъ (органическихъ) существъ выше, но вмѣстѣ съ тѣмъ и *рѣже* красоты неодушевленной природы; мы знаемъ, что и положительное безобразіе начинается только тамъ, гдѣ начинается жизнь. Пассивная жизнь растеній представляетъ еще мало сопротивленія идеальному началу, которое и воплощается здѣсь въ красотѣ чистыхъ и ясныхъ, но малосодержательныхъ формъ. Окаменѣвшее въ минеральномъ и дремлющее въ растительномъ царствѣ хаотическое начало впервые пробуждается въ душѣ и жизни животныхъ къ дѣятельному самоутвержденію и противопоставляетъ свою внутреннюю ненасытность объективной идеѣ совершеннаго организма. На кого-то изъ нѣмецкихъ философовъ животныя производили впечатлѣніе сомнамбуловъ; кажется, правильнѣе было бы сравнить ихъ съ помѣшанными и маньяками: далѣе мы увидимъ примѣры мономаній, которыми одержимы цѣлые роды и отдѣлы животныхъ. Какъ бы то ни было, и въ общей палеонтологической исторіи развитія цѣлаго животнаго царства, и въ индивидуальной эмбріологической исторіи каждаго животнаго организма ясно отпечатлѣлось упорное сопротивленіе оживотвореннаго хаоса высшимъ органическимъ формамъ, отъ вѣка намѣченнымъ въ умѣ всемірнаго художника, который для достиженія прочныхъ побѣдъ долженъ все болѣе и болѣе съуживать поле битвы. И каждая новая побѣда его открываетъ возможность новаго пораженія: на каждой достигнутой высшей степени организаціи и красоты являются и болѣе сильныя уклоненія, болѣе глубокое безобразіе, какъ высшее потенцированное проявленіе того первоначальнаго безобразія, которое лежитъ въ основѣ—и жизни, и всего космическаго бытія.

Если съ появленіемъ органическаго вещества, оживленной протоплазмы, въ видѣ простѣйшихъ, большею частью микроскопическихъ животныхъ и растеній, создается почва для новыхъ болѣе прочныхъ и значительныхъ воплощеній міровой идеи въ реальныхъ формахъ красоты, то ясно, что сама по себѣ эта почва никакого положительнаго отношенія къ красотѣ не имѣетъ. Безобразіе міровой основы заявляетъ здѣсь себя на новой ступени частію съ матеріально-пассивной (женственной) стороны—въ первичныхъ растеніяхъ, частію съ активно-хаотической (мужской) стороны—у первичныхъ животныхъ. Зачатки всего животнаго царства такъ же некрасивы, какъ и зачатокъ отдѣльнаго животнаго организма, хотя бы самаго высшаго. Первичныя жи-

вотныя носятъ въ зоологіи характеристичное названіе безобразныхъ или безформенныхъ—amorphozoa. И безъ всякаго сомнѣнія это подвижное копошащееся безобразіе отвратительнѣе спокойной безформенности первичныхъ растеній. Но, разумѣется, самая простота и мелкость этихъ животныхъ протистовъ не позволяетъ имъ быть настоящимъ типомъ животнаго безобразія. Для этого одной простой безформенности недостаточно, а нужна отвратительная форма. Такую положительно безобразную форму, служащую въ болѣе или менѣе открытомъ видѣ основою всѣхъ животныхъ организацій, мы находимъ въ *червѣ*.

Форма червя, какъ уже было выше замѣчено, есть прямое выраженіе, *обнаженное* воплощеніе двухъ основныхъ животныхъ инстинктовъ—полового и питательнаго во всей ихъ безмѣрной ненасытности. Всего яснѣе это въ тѣхъ внутренностныхъ червяхъ, которые питаются всѣмъ своимъ существомъ, всею поверхностью своего тѣла чрезъ эндосмосъ (всасываніе) и затѣмъ не представляютъ никакихъ органовъ, кромѣ половыхъ, а эти послѣдніе своимъ сильнымъ развитіемъ и сложнымъ строеніемъ являютъ поразительный контрастъ съ крайнимъ упрощеніемъ всей остальной организаціи. Таковы, напримѣръ, acanthocephali, у которыхъ, не говоря уже о совершенномъ отсутствіи органовъ чувствъ, нѣтъ ни рта, ни кишки, ни anus'а, и на такомъ дефективномъ фонѣ ярко выдѣляются, по выраженію Клауса, „мощные половые органы“ [1]). Этому непомѣрному анатомическому развитію половыхъ органовъ соотвѣтствуютъ и нѣкоторыя чудовищныя явленія въ самой половой жизни, во взаимныхъ отношеніяхъ обоихъ половъ. Такъ у Distomum haematobium (въ отрядѣ trematodes distomidae) самецъ, будучи хотя толще, но короче самки,носитъ эту послѣднюю всегда при себѣ въ особомъ углубленіи своей брюшной стороны [2]). Противоположное и еще болѣе чудовищное явленіе представляетъ trichosomum crassicauda (отр. Nematodes), у котораго, по наблюденіямъ Лейкарта, очень малорослые самцы, по два или по три, а иногда по четыре и по пяти живутъ вмѣстѣ внутри маточной полости самки.—Въ классѣ кольчатыхъ червей безобразіе основного типа смягчается нѣсколько болѣе сложною организаціей, но и у нихъ непомѣрное развитіе и разнообразіе половыхъ органовъ (особенно въ отрядѣ oligochaetae) [3]) не допускаетъ идею жизни до гармоническаго воплощенія.—Основной типъ червя на болѣе высокой ступени организаціи явно сохраняется

[1]) Claus: Зоологія (русск. перев. Одесса. 1888); томъ I, стр. 345.
[2]) Ibid., 315
[3]) Ibid., 367.

и у моллюсковъ, которыхъ Линней прямо относилъ къ ve mes, и не безъ основанія. „Съ тѣхъ поръ, какъ организація и развитіе этихъ животныхъ стали болѣе извѣстны, оказывается, что они дѣйствительно имѣютъ отношеніе къ червямъ“ [1]). Между прочимъ „по формѣ, рѣсничатымъ покровамъ и организаціи, личинки моллюсковъ имѣютъ много общаго съ трихофорой или Ловеновской личинкой, свойственной многимъ червямъ“ [2]). Впрочемъ, съ эстетической точки зрѣнія у тѣхъ видовъ моллюсковъ, которые въ своемъ развитіи проходятъ черезъ стадію личинокъ, вполнѣ развившееся животное нисколько не превосходитъ свою личинку.—Не то видимъ мы у насѣкомыхъ, у которыхъ червеобразная основная форма (находящаяся, по новѣйшимъ научнымъ мнѣніямъ, въ генетическомъ сродствѣ съ кольчатыми червями) [3]) въ своемъ обнаженномъ безобразіи сохраняется только на стадіи личинки, а въ развившемся животномъ прячется подъ болѣе или менѣе красивыми окрыленными покровами.

Основной червь, у насѣкомыхъ прикрытый снаружи, *вбирается внутрь* у позвоночныхъ животныхъ: ихъ *чрево* есть тотъ же червь не только въ этимологическомъ, но и въ зоогеническомъ смыслѣ. Этотъ вобранный внутрь червь у нѣкоторыхъ позвоночныхъ животныхъ, принадлежащихъ къ классамъ рыбъ и земноводныхъ, опять получаетъ такое преобладаніе, что сообщаетъ свою форму всему тѣлу животнаго. Таковы въ особенности змѣи, которыя изо всѣхъ позвоночныхъ животныхъ суть самыя похожія на червя, а потому и самыя отвратительныя. Нѣтъ надобности распространяться о томъ, что это возвращеніе къ червеобразной наружности связано у этихъ животныхъ и съ внутреннимъ уподобленіемъ червю, т. е. съ новымъ потенцированнымъ самоутвержденіемъ злой жизни въ ея кровожадномъ и сладострастномъ инстинктѣ.

Преобладаніе слѣпой и безмѣрной животности надъ идеей организма, т. е. внутренняго и наружнаго равновѣсія жизненныхъ элементовъ,—это преобладаніе матеріи надъ формой, наглядно выражаемое въ типической фигурѣ червя, есть лишь главная основная причина безобразія въ животномъ царствѣ. Къ ней присоединяются еще двѣ другія также общаго характера. Мы знаемъ, что безформенность, или неустойчивость формы сама по себѣ есть нѣчто безразличное въ эстетическомъ смыслѣ (напр. безформенныя и безцвѣтныя облака). Но когда въ животномъ царствѣ безформенность является на такихъ его

---

[1]) Claus: Зоологія, томъ II, стр. 1.
[2]) Ibid., стр. 6.
[3]) Ibid., томъ I, стр 533.

ступеняхъ, которыя уже предполагаютъ болѣе или менѣе сложную и устойчивую организацію, то такое возвращеніе къ элементарной протоплазмѣ, будучи въ прямомъ противорѣчіи съ данной органическою идеей, становится источникомъ положительнаго безобразія. Напримѣръ, улитки и другіе слизняки, кромѣ того, что они еще довольно явно сохраняютъ безобразный типъ червя, отвратительны также и по своей первобытной безформенности и мягкотѣлости, совершенно не соотвѣтствующей ихъ сравнительно сложной внутренней организаціи. Та же причина,—преобладаніе безформенной массы, дѣлаетъ некрасивыми и такихъ высшихъ животныхъ, какъ киты и тюлени. Впрочемъ, поскольку это зависитъ здѣсь отъ чрезмѣрнаго накопленія жира, слѣдовательно отъ излишняго питанія,—наша вторая причина зоологическаго безобразія (возвратная безформенность) совпадаетъ съ первою (неистовость животнаго инстинкта). Это вполнѣ ясно въ случаѣ тѣхъ домашнихъ животныхъ, которыя *становятся* безформенными и безобразными вслѣдствіе искусственнаго откармливанія. Третья причина безобразія въ животномъ царствѣ, и именно у нѣкоторыхъ высшихъ (позвоночныхъ) животныхъ (лягушки, обезьяны) состоитъ въ томъ, что они, оставаясь вполнѣ животными, похожи на человѣка и представляютъ какъ бы каррикатуру на него. Здѣсь нельзя видѣть только одно субъективное впечатлѣніе, ибо, помимо нагляднаго сравненія съ человѣкомъ, у этихъ животныхъ замѣчается дѣйствительное анатомическое предвареніе (антиципація) высшей формы, которой не соотвѣтствуютъ остающіяся черты низшей организаціи, и это-то несоотвѣтствіе или дисгармонія и составляетъ объективную причину ихъ безобразія.

Подъ указанныя три формальныя причины или категоріи: 1) непомѣрное развитіе матеріальной животности, 2) возвращеніе къ безформенности и 3) каррикатурное предвареніе высшей формы,—могутъ быть подведены всѣ проявленія животнаго безобразія въ его безчисленныхъ конкретныхъ видоизмѣненіяхъ и оттѣнкахъ. Но и эти три причины въ сущности могутъ быть сведены къ одной, именно—къ сопротивленію, которое матеріальная основа жизни на разныхъ ступеняхъ зоогоническаго процесса оказываетъ организующей силѣ идеальнаго космическаго начала. Теперь намъ нужно разсмотрѣть, какими способами преодолѣвается это сопротивленіе и создается красота въ животной природѣ.

## IX.

Чтобы въ области той жизни, основная матерія которой есть безформенная слизь, а типическій представитель—червь, воплотить

идеальную красоту, мiровому художнику пришлось много и долго поработать. До появленiя животной жизни земная матерiя уже послужила къ воплощенiю двоякой красоты—минеральной и растительной. И вотъ мы видимъ, что и въ животномъ царствѣ, прежде чѣмъ внутренно преодолѣть активное сопротивленiе одушевленной матерiи и переродить ее въ прекрасныя формы высшихъ животныхъ организмовъ, космическiй зодчiй пользуется зоологическимъ матерiаломъ для произведенiя новыхъ видовъ прежней красоты, не имѣющихъ специфически животнаго характера, а частiю принадлежащихъ къ области неорганической, частiю же напоминающихъ растительныя формы. И, во-первыхъ, некрасивые, болѣе или менѣе червеобразные полипы создаютъ цѣлые лѣса прекрасныхъ кораллов, которые по своему составу изъ неорганическаго вещества должны быть отнесены къ числу минераловъ, а по видимой формѣ похожи на деревья и цвѣты. Въ меньшихъ размѣрахъ то же стремленiе воспроизвести наружнымъ образомъ минерально-растительную красоту на основѣ животной матерiи замѣчается въ такъ-называемыхъ морскихъ звѣздахъ, морскихъ лилiяхъ и т. п. Далѣе безобразные моллюски, оставаясь при всей своей отвратительной безформенности, порождаютъ твердую неорганическую красоту многоцвѣтныхъ и многообразныхъ раковинъ, и наконецъ одно изъ этихъ животныхъ выдѣляетъ драгоцѣнный жемчугъ.

Здѣсь у моллюсковъ, такъ же какъ у полиповъ, животная жизнь производитъ красоту лишь какъ наружное неорганическое отложенiе и облекается въ нее чисто внѣшнимъ образомъ, какъ въ свое жилище, а не въ собственную свою форму. То же до извѣстной степени можно сказать и о роговыхъ отложенiяхъ у нѣкоторыхъ высшихъ животныхъ, каковы черепахи; послѣднее проявленiе этого рода животнаго зодчества мы находимъ въ классѣ млекопитающихъ у такъ-называемаго броненосца, гдѣ оно впрочемъ теряетъ свое эстетическое значенiе.

Другое менѣе поверхностное отношенiе между красивымъ облаченiемъ и производящимъ его для себя животнымъ мы находимъ у окрыленныхъ насѣкомыхъ. Вмѣсто неорганическихъ построекъ, каковы кораллы для полипа или раковины для моллюска, крылья бабочекъ или жуковъ суть нераздѣльные органическiе придатки къ ихъ тѣлу, къ которому они относятся приблизительно такъ же, какъ цвѣты къ растенiю. Подобно тому, какъ въ цвѣткѣ (явнобрачныя) растенiя имѣютъ свои половые органы, точно такъ же и эти насѣкомыя только въ окрыленной своей стадiи достигаютъ половой зрѣлости и спариваются между собою.—Какъ по органическому составу и сложному строенiю самихъ крыльевъ, такъ и по ихъ опредѣленному и тѣсному

морфологическому отношенію къ остальному тѣлу насѣкомаго, мы должны признать здѣсь эстетическое дѣйствіе образующаго идеальнаго начала на животную матерію существенно болѣе глубокимъ и важнымъ, нежели каково оно въ неорганическихъ и внѣшнихъ для самого животнаго тѣла раковинахъ и кораллахъ. Однако и самая красивая бабочка есть не болѣе какъ окрыленный червь. Если здѣсь дуализмъ между прекрасною формой и безобразіемъ животной матеріи и не выражается во всей своей силѣ въ видѣ *двухъ* отдѣльныхъ и разнородныхъ *тѣлъ*, какъ въ моллюскѣ и его раковинѣ, то все-таки эта двойственность не побѣждена здѣсь даже видимымъ образомъ, поскольку прекрасныя крылья и червеобразное туловище составляютъ *двѣ* рѣзко выдѣляющіяся, хотя и органически сросшіяся *половины* въ тѣлѣ насѣкомаго.

Эта двойственность прекрасной формы и безобразной матеріи преодолѣвается, наконецъ, въ пользу первой, по крайней мѣрѣ въ наружномъ видѣ, у позвоночныхъ животныхъ, которыя, вбирая въ себя своего червя (или свое чрево), дѣлаютъ его совсѣмъ незамѣтнымъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ вся поверхность ихъ тѣла тѣсно облекается болѣе или менѣе красивымъ покровомъ (чешуя, перья, шерсть и мѣхъ). Въ тѣхъ случаяхъ, когда такіе покровы у позвоночныхъ животныхъ отсутствуютъ, какъ напримѣръ у лягушекъ, эта обнаженность есть одна изъ причинъ ихъ безобразія (сверхъ той, которая указана выше).

Космическій художникъ знаетъ, что основа животнаго тѣла безобразна, и старается всячески прикрыть и прикрасить ее. Его цѣль не въ томъ, чтобы уничтожить или устранить безобразіе, а въ томъ, чтобы оно само сначала облеклось красотою, а потомъ и превратилось въ красоту. Поэтому онъ тайными внушеніями, которыя мы называемъ инстинктомъ, побуждаетъ самихъ животныхъ изъ собственной ихъ плоти и крови создавать всякія красивыя оболочки; онъ заставляетъ слизняка залѣзать въ имъ самимъ устроенную и причудливо разукрашенную раковину, которая для своего утилитарнаго назначенія (предполагая таковое) вовсе не нуждалась въ этомъ красивомъ видѣ; онъ понуждаетъ отвратительную гусеницу надѣть на себя выращенныя ею самою пестрыя крылья, а рыбъ, птицъ и звѣрей—совсѣмъ зашить себя въ блестящую чешую, разноцвѣтныя перья, гладкую шерсть и пушистый мѣхъ.

Но высшія животныя,—птицы и еще болѣе нѣкоторыя млекопитающія (семейство кошачьихъ, также олени, серны, лани и т. д.), помимо красивыхъ наружныхъ покрововъ, представляютъ и во всемъ

своемъ тѣлесномъ видѣ прекрасное воплощеніе идеи жизни,—стройной силы, гармоническаго соотношенія частей и свободной подвижности цѣлаго. Подъ это идеальное опредѣленіе подходятъ всѣ многочисленные типы и оттѣнки животной красоты, перечисленіе и описаніе которыхъ не входитъ въ нашу задачу. Это есть дѣло описательной зоологіи. Также должны мы оставить въ сторонѣ и вопросъ о томъ, какими путями образующая сила міроваго художника доводила природу до созданія прекрасныхъ животныхъ формъ: этотъ вопросъ можетъ быть разрѣшаемъ только метафизическою космогоніей. Наше эстетическое разсужденіе о красотѣ въ природѣ мы можемъ закончить указаніемъ тѣхъ явленій, которыя, какъ выше замѣчено, эмпирически подтверждаютъ объективный характеръ этой красоты.

## X.

Явленія полового подбора, наблюдавшіяся Дарвиномъ и другими естествоиспытателями, совершенно недостаточны для объясненія красоты всѣхъ животныхъ формъ: они относятся почти исключительно лишь къ наружнымъ украшеніямъ, или орнаментальной красотѣ у различныхъ животныхъ. Но здѣсь дѣло не въ собственной важности объясняемыхъ явленій, а въ несомнѣнномъ доказательствѣ самостоятельнаго объективнаго значенія эстетическаго мотива, хотя бы въ самыхъ поверхностныхъ его выраженіяхъ.

Въ то время, какъ многіе прямолинейные умы старались свести къ утилитарнымъ основамъ человѣческую эстетику въ интересахъ позитивно-научнаго міровоззрѣнія, величайшій въ нашемъ вѣкѣ представитель этого самаго міровоззрѣнія показалъ независимость эстетическаго мотива отъ утилитарныхъ цѣлей даже въ животномъ царствѣ и чрезъ это впервые положительно обосновалъ истинно-идеальную эстетику. Этой неотъемлемой заслуги достаточно было бы, чтобы обезсмертить имя Дарвина, если бы онъ даже не былъ авторомъ теоріи происхожденія видовъ путемъ естественнаго подбора въ борьбѣ за существованіе,—теоріи, точно опредѣлившей и подробно прослѣдившей одинъ изъ важнѣйшихъ матеріальныхъ факторовъ міроваго процесса.

Жизнь животнаго опредѣляется двумя главными интересами: поддерживать себя посредствомъ питанія и увѣковѣчивать свой видъ посредствомъ размноженія. Эта послѣдняя цѣль, разумѣется, не существуетъ въ сознаніи самого животнаго, а достигается природою

косвенно чрезъ возбужденіе полового влеченія въ разнополыхъ особяхъ. Но космическій художникъ пользуется этимъ половымъ влеченіемъ не только для увѣковѣченія, но и для украшенія данныхъ животныхъ формъ. Особи активнаго пола, самцы преслѣдуютъ самку и вступаютъ изъ-за нея въ борьбу другъ съ другомъ; и вотъ оказывается, говоритъ Дарвинъ, вопреки всякому предвидѣнію, что способность различнымъ образомъ *прельщать* самку имѣетъ въ извѣстныхъ случаяхъ большее значеніе, нежели способность побѣждать другихъ самцовъ въ открытомъ бою [1]).

Это стремленіе *прельщать* обнаруживается у животныхъ даже тамъ, гдѣ его всего менѣе можно было бы ожидать. „Quiconque a eu l'occasion, говоритъ Агассицъ, d'observer les amours des limaçons, ne saurait mettre en doute la séduction déployée dans les mouvements et les allures qui préparent et accomplissent le double embrassement de ces hermaphrodites" [2]). Въ чемъ собственно состоитъ здѣсь взаимное прельщеніе и служитъ ли оно къ какому-нибудь украшенію этихъ слизняковъ,—ни Агассицъ, ни Дарвинъ не объясняютъ. Но если дѣйствительно улитки плѣняютъ другъ друга своими аллюрами, то другіе, болѣе зрячіе моллюски еще легче могутъ оказывать подобное дѣйствіе красотою своихъ раковинъ. Дѣло яснѣе у ракообразныхъ (crustacea) и у пауковъ. Здѣсь самцы нѣкоторыхъ видовъ пріобрѣтаютъ во время половой зрѣлости яркую и разнообразную окраску, какой не имѣли прежде и какая отсутствуетъ у самокъ [3]).

„Всякій путешествовавшій въ тропическихъ лѣсахъ бывалъ пораженъ звономъ, который производятъ цикады самцы. Самки же безмолвствуютъ, какъ уже и греческій поэтъ Ксенархъ замѣтилъ:— Въ счастьи живутъ цикады: у всѣхъ у нихъ жены безгласны" [4]). Фрицъ Мюллеръ пишетъ Дарвину изъ южной Бразиліи, что онъ часто присутствовалъ при музыкальномъ состязаніи между двумя или тремя самцами цикады, имѣвшими особенно звонкій голосъ и сидѣвшими на значительномъ разстояніи другъ отъ друга. Какъ только одинъ кончалъ свою пѣсню, такъ сейчасъ же начиналъ другой, и такимъ образомъ они все время чередовались между собою. Такъ какъ здѣсь, справедливо замѣчаетъ Дарвинъ, обнаруживается столько соперничества между самцами, то весьма вѣроятно, что самки не

---

[1]) Дарвинъ: «Происх. челов. и полов. подборъ». Нѣмецк. переводъ Виктора Каруса. Штуттгартъ. 1871. Томъ I, стр. 246—7.
[2]) Agassiz: „De l'Espèce et de la Classification". 1869, p. 106.
[3]) Дарвинъ, о. с. I, 301—3.
[4]) Тамъ же, стр. 313.

только распознаютъ ихъ по издаваемымъ ими звукамъ, но что онѣ, подобно птичьимъ самкамъ, прельщаются или возбуждаются тѣмъ изъ самцовъ, который обладаетъ самымъ привлекательнымъ голосомъ [1]).

У насѣкомыхъ, принадлежащихъ къ отряду *Neuroptera*, замѣчается не только особенное окрашеніе крыльевъ у самцовъ передъ спариваніемъ, но наблюдалось у разныхъ видовъ предпочтеніе того или другого цвѣта [2]). Этотъ послѣдній фактъ важенъ, потому что показываетъ воспріимчивость этихъ насѣкомыхъ къ зрительнымъ впечатлѣніямъ, какъ таковымъ, независимо отъ какого-нибудь ихъ утилитарнаго значенія, котораго въ данномъ случаѣ невозможно указать. Такую же эстетическую воспріимчивость слѣдуетъ приписать жукамъ (*coleoptera*), у которыхъ крылья не только окрашены блестящими металлическими красками, но часто и разрисованы полосками, кружками, крестиками и другими изящными узорами,—и все это только у *зрячихъ* видовъ, слѣпые же *никогда* не имѣютъ разукрашенныхъ или разрисованныхъ крыльевъ [3]). Въ этомъ же отрядѣ насѣкомыхъ у нѣкоторыхъ видовъ самцы отличаются огромными и весьма измѣнчивыми и причудливыми рогами, которые, какъ доказываетъ Дарвинъ, несомнѣнно имѣютъ характеръ *украшенія* для прельщенія самокъ [4]). Тому же назначенію служатъ и особые органы для произведенія звука, замѣчаемые у нѣкоторыхъ видовъ [5]).

Въ отрядѣ *Lepidoptera* (бабочки) красота ихъ крыльевъ, которую, у нѣкоторыхъ тропическихъ видовъ [6]), по выраженію Дарвина, невозможно описать словами, представляетъ тотъ же самый характеръ, ибо несомнѣнно, что именно самцы преимущественно отличаются и блестящею красотою и разнообразіемъ своихъ крыльевъ, тогда какъ самки сравнительно безцвѣтны и монотонны. Это уже одно показываетъ, что красота крыльевъ не можетъ служить утилитарнымъ цѣлямъ *защиты* въ борьбѣ за существованіе (чрезъ уподобленіе насѣкомаго цвѣтку, на которомъ оно сидитъ, и т. п.), ибо въ такой защитѣ самки нуждаются никакъ не менѣе самцовъ. Впрочемъ, есть факты, прямо показывающіе, что утилитарная цѣль здѣсь сама по себѣ, а эстетически-половая сама по себѣ. А именно у многихъ видовъ замѣчается, что нижняя поверхность крыльевъ, т.-е. та,

---

[1]) Дарв. I, 314.
[2]) Ibid. 323—4.
[3]) Ibid. 327.
[4]) Ibid. 331.
[5]) Ibid. 340 - 341.
[6]) Ibid. 345.

которая обращена наружу въ сидячемъ, наиболѣе опасномъ положеніи, окрашена совершенно подъ цвѣтъ тѣмъ растеніямъ, на которыя бабочка садится (явно ради защиты), тогда какъ верхняя поверхность, которую порхающій самецъ показываетъ самкѣ во время ухаживанья, раскрашена и разрисована съ такимъ причудливымъ изяществомъ, которое не можетъ имѣть никакого отношенія къ цѣлямъ защиты [1]). Читатель можетъ найти у самого Дарвина еще много другихъ частныхъ доказательствъ, оставляющихъ внѣ сомнѣнія преобладающее здѣсь дѣйствіе чисто-эстетическаго фактора [2]).

Неравнодушны къ красотѣ и рыбы. Этимъ только объясняется, что у многихъ видовъ этого класса самцы (вообще болѣе красивые, чѣмъ самки) развиваютъ во время спариванія особую красоту цвѣтовъ и формъ [3]). Сверхъ того, вопреки общему мнѣнію о нѣмотѣ рыбъ, нѣкоторые виды (напр. Umbrina) обнаруживаютъ несомнѣнныя музыкальныя способности и трубятъ весьма громко и благозвучно,—опять-таки только самцы и только въ эпоху спариванія [4]).

Самцы тритоновъ плѣняютъ своихъ подругъ красивыми гребнями, а у лягушекъ только самцы же, и лишь во время ухаживанія, даютъ свои концерты, которые у нѣкоторыхъ американскихъ породъ отличаются истинною музыкальностью и доставляютъ эстетическое наслажденіе не одному лягушечьему, а также и человѣческому уху [5]). Въ одномъ родѣ ящерицъ (*Sitana*) горло самцовъ снабжено большимъ, ярко окрашеннымъ (во время спариванья) кожанымъ придаткомъ, который они распускаютъ какъ вѣеръ передъ самками [6]). Наиболѣе эстетическій (и въ зрительномъ и въ звуковомъ отношеніи) классъ птицъ представляетъ великое обиліе фактовъ, доказывающихъ самостоятельное значеніе красоты для этихъ животныхъ. Почти всѣ они основываютъ свои брачные успѣхи на обнаруженіи того или другого эстетическаго свойства, причемъ замѣчается, что блестящая окраска и способность къ благозвучному пѣнію обыкновенно не совпадаютъ, но слабость одного изъ этихъ преимуществъ возмѣщается развитіемъ другого [7]). Всего любопытнѣе у птицъ то, что онѣ явно сознательно относятся къ своей красотѣ и тщеславятся ею не только передъ самками, но и передъ посторонними наблюдате-

---

[1]) *Дарв.* I, 349.
[2]) Ibid. стр. 350, 354—7, 359, 362—364, 375, 376.
[3]) Ibid. томъ II, стр. 6, 7, 11, 12, 13.
[4]) Ibid. 19, 20.
[5]) Ibid. 23.
[6]) Ibid. 27.
[7]) Ibid. 48.

лями. Самъ Дарвинъ нерѣдко видѣлъ, какъ павлинъ щеголялъ своимъ уборомъ не только передъ курами, но и передъ свиньями. Всѣ естествоиспытатели, внимательно наблюдавшіе птицъ какъ въ состояніи природы, такъ и въ неволѣ, единогласно утверждаютъ, что самцы находятъ удовольствіе въ томъ, чтобы выставлять напоказъ свою красоту [1]). У многихъ видовъ сложныя украшенія самцовъ не только не могутъ имѣть никакого утилитарнаго значенія, но прямо вредны, ибо развиваются въ ущербъ ихъ удобоподвижности,—мѣшаютъ имъ летать или бѣгать, выдаютъ ихъ головою преслѣдующему врагу; но, очевидно, для нихъ красота дороже самой жизни [2]). Чисто созерцательная воспріимчивость нѣкоторыхъ птицъ къ красотѣ цвѣтовъ доказывается тѣмъ, что онѣ обращаютъ вниманіе и любуются яркими цвѣтами не на себѣ подобныхъ только, а гдѣ бы ихъ ни встрѣтили, напр. на дамскихъ платьяхъ или шляпахъ [3]). Старательное украшеніе гнѣздъ нѣкоторыми птицами, напримѣръ колибри, которые отдѣлываютъ ихъ съ самымъ тонкимъ вкусомъ, также несомнѣнно доказываетъ у птицъ присутствіе объективно-эстетическаго чувства [4]). Иногда это чувство даже заставляетъ ихъ впадать въ предосудительныя крайности. Такъ самка южно-африканскаго вида *Chera progne* покидаетъ самца, если онъ случайно потерялъ длинныя хвостовыя перья, которыми онъ украшается въ эпоху спариванья. Подобное же легкомысліе наблюдалъ д-ръ Іегеръ въ Вѣнѣ у серебряныхъ фазановъ [5]).

Достаточно будетъ для насъ этихъ немногихъ указаній изъ массы однородныхъ фактовъ, собранныхъ Дарвиномъ. Смыслъ этихъ фактовъ столь же простъ, сколько значителенъ. Человѣкъ находитъ извѣстныя явленія въ природѣ красивыми, они доставляютъ ему эстетическое наслажденіе; большинство философовъ и ученыхъ увѣрены, что это есть лишь фактъ субъективнаго *человѣческаго* сознанія, что въ *самой* природѣ нѣтъ красоты, также какъ въ ней нѣтъ добра и правды. Но вотъ оказывается, что тѣ самыя сочетанія формъ, цвѣтовъ и звуковъ, которыя нравятся въ природѣ человѣку, нравятся также и самимъ существамъ природы—животнымъ всевозможныхъ типовъ и классовъ, нравятся имъ такъ сильно, имѣютъ для нихъ столь важное значеніе, что поддержаніе и развитіе этихъ безполезныхъ, а иногда и вредныхъ (въ утилитарномъ смыслѣ)

---

[1]) *Дарв.* II, 74, 76, 77, 78.
[2]) Ibid. 83.
[3]) Ibid. 96.
[4]) Ibid. 97.
[5]) Ibid. 105.

особенностей ложится въ основу ихъ видового существованія. Мы уже никакъ не можемъ сказать, что крылья тропической бабочки или павлиній хвостъ красивы только по нашей субъективной оцѣнкѣ, ибо точно такъ же цѣнятъ ихъ красоту самки бабочки и павлины. Но въ такомъ случаѣ необходимо идти дальше. Ибо, допустивши, что павлиній хвостъ красивъ объективно, настаивать на томъ, что красота радуги или алмаза имѣетъ лишь субъективно-человѣческій характеръ, было бы верхомъ нелѣпости. Разумѣется, если въ данномъ частномъ случаѣ вовсе нѣтъ никакого чувствующаго субъекта, то нѣтъ и ощущенія красоты; но дѣло не въ ощущеніи, а въ свойствѣ *предмета*, способнаго производить однородныя ощущенія въ самыхъ различныхъ субъектахъ. Если же вообще красота въ природѣ объективна, то она должна имѣть и нѣкоторое общее онтологическое основаніе, должна быть—на разныхъ ступеняхъ и въ разныхъ видахъ — чувственнымъ воплощеніемъ одной абсолютно-объективной всеединой идеи.

Космическій умъ въ явномъ противоборствѣ съ первобытнымъ хаосомъ и въ тайномъ соглашеніи съ раздираемою этимъ хаосомъ міровою душою или природою,—которая все болѣе и болѣе поддается мысленнымъ внушеніямъ зиждительнаго начала,—творитъ въ ней и чрезъ нее сложное и великолѣпное тѣло нашей вселенной. Твореніе это есть *процессъ*, имѣющій двѣ тѣсно между собою связанныя цѣли, общую и особенную. Общая есть воплощеніе реальной идеи, т. е. *свѣта* и *жизни*, въ различныхъ формахъ природной красоты; особенная же цѣль есть созданіе человѣка, т. е. той формы, которая вмѣстѣ съ наибольшею тѣлесною красотою представляетъ и высшее внутреннее потенцированіе свѣта и жизни, называемое самосознаніемъ. Уже въ мірѣ животныхъ, какъ мы сейчасъ видѣли, общая космическая цѣль достигается при ихъ собственномъ участіи и содѣйствіи, чрезъ возбужденіе въ нихъ извѣстныхъ внутреннихъ стремленій и чувствъ. Природа не устрояетъ и не украшаетъ животныхъ какъ внѣшній матерьялъ, а заставляетъ ихъ самихъ устроять и украшать себя. Наконецъ, человѣкъ уже не только участвуетъ въ дѣйствіи космическихъ началъ, но способенъ *знать цѣль* этого дѣйствія и слѣдовательно трудиться надъ ея достиженіемъ осмысленно и свободно. Какъ человѣческое самосознаніе относится къ самочувствію животныхъ, такъ красота въ искусствѣ относится къ природной красотѣ.

———

# Общій смыслъ искусства.

1890.

I.

Дерево прекрасно растущее въ природѣ и оно же прекрасно написанное на полотнѣ производятъ однородное эстетическое впечатлѣніе, подлежатъ одинаковой эстетической оцѣнкѣ,—не даромъ и слово для ея выраженія употребляется въ обоихъ случаяхъ одно и то же. Но если бы все ограничивалось такою видимою, поверхностною однородностью, то можно было бы спросить и дѣйствительно спрашивали: зачѣмъ это удвоеніе красоты? Не дѣтская ли забава повторять на картинѣ то, что уже имѣетъ прекрасное существованіе въ природѣ? Обыкновенно на это отвѣчаютъ (наприм. Тэнъ въ своей Philosophie de l'art), что искусство воспроизводитъ не самые предметы и явленія дѣйствительности, а только то, что видитъ въ нихъ художникъ, а истинный художникъ видитъ въ нихъ лишь ихъ *типическія*, характерныя черты; эстетическій элементъ природныхъ явленій, пройдя черезъ сознаніе и воображеніе художника, очищается отъ всѣхъ матеріальныхъ случайностей и такимъ образомъ усиливается, выступаетъ ярче; красота, разлитая въ природѣ, въ ея формахъ и краскахъ, на картинѣ является сосредоточенною, сгущенною, подчеркнутою. Этимъ объясненіемъ нельзя окончательно удовлетвориться уже по тому одному, что къ цѣлымъ важнымъ отраслямъ искусства оно вовсе непримѣнимо. Какія явленія природы подчеркнуты, напримѣръ, въ сонатахъ Бетховена?—Очевидно, эстетическая связь искусства и природы гораздо глубже и значительнѣе. Поистинѣ, она состоитъ не въ повтореніи, а въ продолженіи того художественнаго дѣла, которое начато природой,—въ дальнѣйшемъ и болѣе полномъ разрѣшеніи той же эстетической задачи.

Результатъ природнаго процесса есть человѣкъ въ двоякомъ

смыслѣ: во-первыхъ, какъ самое прекрасное[1]), а, во-вторыхъ, какъ самое сознательное природное существо. Въ этомъ послѣднемъ качествѣ человѣкъ *самъ* становится изъ результата *дѣятелемъ* мірового процесса и тѣмъ совершеннѣе соотвѣтствуетъ его идеальной цѣли—полному взаимному проникновенію и свободной солидарности духовныхъ и матеріальныхъ, идеальныхъ и реальныхъ, субъективныхъ и объективныхъ факторовъ и элементовъ вселенной. Но почему же, могутъ спросить, весь міровой процессъ, начатый природой и продолжаемый человѣкомъ, представляется намъ именно съ эстетической стороны, какъ разрѣшеніе какой-то художественной задачи? Не лучше ли признать за его цѣль осуществленіе правды и добра, торжество верховнаго разума и воли? Если въ отвѣтъ на это мы напомнимъ, что красота есть только воплощеніе въ чувственныхъ формахъ того самаго идеальнаго содержанія, которое до такого воплощенія называется добромъ и истиною, то это вызываетъ новое возраженіе. Добро и истина, скажетъ строгій моралистъ, не нуждаются въ эстетическомъ воплощеніи. Дѣлать добро и знать истину—вотъ все, что нужно.

Въ отвѣтъ на это возраженіе допустимъ, что добро осуществлено — не въ чьей-нибудь личной жизни только, но въ жизни цѣлаго общества, осуществленъ идеальный общественный строй, царствуетъ полная солидарность, всеобщее братство. Непроницаемость эгоизма упразднена; всѣ находятъ себя въ каждомъ и каждый во всѣхъ другихъ. Но если эта всеобщая взаимно-проницаемость, въ которой сущность нравственнаго добра, останавливается передъ матеріальной природой, если духовное начало, побѣдивши непроницаемость человѣческаго психическаго эгоизма, не можетъ преодолѣть непроницаемость вещества, эгоизмъ физическій, то значитъ эта сила добра или любви не довольно сильна, значитъ это нравственное начало не можетъ быть осуществлено до конца и вполнѣ оправдано. Тогда является вопросъ: если темная сила матеріальнаго бытія окончательно торжествуетъ, если она неодолима для добраго начала, то не въ ней-ли подлинная истина всего существующаго, не есть ли то, что мы называемъ добромъ, только субъективный призракъ? И въ самомъ дѣлѣ, можно ли говорить о торжествѣ добра, когда на самыхъ идеальныхъ нравственныхъ началахъ устроенное общество можетъ сейчасъ же погиб-

[1]) Разумѣю здѣсь красоту въ смыслѣ общемъ и объективномъ, именно что наружность человѣка способна выражать болѣе совершенное (болѣе идеальное) внутреннее содержаніе, чѣмъ какое можетъ быть выражено другими животными.

нуть вслѣдствіе какого-нибудь геологическаго или астрономическаго переворота? Безусловное отчужденіе нравственнаго начала отъ матеріальнаго бытія пагубно никакъ не для послѣдняго, а для перваго. Самое существованіе нравственнаго порядка въ мірѣ предполагаетъ связь его съ порядкомъ матеріальнымъ, нѣкоторую координацію между ними. Но если такъ, то не слѣдуетъ-ли искать этой связи помимо всякой эстетики въ прямомъ владычествѣ разума человѣческаго надъ слѣпыми силами природы, въ безусловномъ господствѣ духа надъ веществомъ? Повидимому, уже сдѣлано нѣсколько важныхъ шаговъ къ этой цѣли; когда она будетъ достигнута, когда, благодаря успѣхамъ прикладныхъ наукъ, мы побѣдимъ, какъ думаютъ иные оптимисты, не только пространство и время, но и самую смерть, тогда существованіе нравственной жизни въ мірѣ (на основѣ матеріальной) будетъ окончательно обезпечено, безъ всякаго однако отношенія къ эстетическому интересу, такъ что и тогда останется въ силѣ заявленіе, что *добро не нуждается въ красотѣ*. Но будетъ-ли въ такомъ случаѣ *полно* само добро? Вѣдь оно состоитъ не въ торжествѣ одного надъ другимъ, а въ солидарности всѣхъ. А могутъ-ли изъ числа этихъ *всѣхъ* быть исключены существа и дѣятели природнаго міра? Значитъ, и на нихъ нельзя смотрѣть только какъ на средства или орудія человѣческаго существованія, значитъ, и они должны входить какъ положительный элементъ въ идеальный строй нашей жизни. Если нравственный порядокъ для своей *прочности* долженъ опираться на матеріальную природу какъ на среду и средство своего существованія, то для своей *полноты* и совершенства онъ долженъ включать въ себя матеріальную основу бытія какъ самостоятельную часть этическаго дѣйствія, которое здѣсь превращается въ эстетическое, ибо вещественное бытіе можетъ быть введено въ нравственный порядокъ только чрезъ свое просвѣтленіе, одухотвореніе, т.-е. только въ формѣ красоты. Итакъ, красота нужна для исполненія добра въ матеріальномъ мірѣ, ибо только ею просвѣтляется и укрощается недобрая тьма этого міра [1]).

Но не совершено ли уже помимо насъ это дѣло всемірнаго просвѣтленія? Природная красота уже облекла міръ своимъ лучезарнымъ покрываломъ, безобразный хаосъ безсильно шевелится подъ стройнымъ образомъ космоса и не можетъ сбросить его съ себя ни въ без-

---

[1]) О красотѣ какъ идеальной причинѣ существованія матеріи см. въ моихъ статьяхъ о «цѣльномъ знаніи» (Журн. Мин. Нар. Просв., 1877 и 1878 гг.). (помѣщены въ I томѣ Собранія Сочиненій. Г. Р.).

предѣльномъ просторѣ небесныхъ свѣтилъ, ни въ тѣсномъ кругѣ земныхъ организмовъ. Не должно ли наше искусство заботиться только о томъ, чтобы облечь въ красоту одни человѣческія отношенія, воплотить въ ощутительныхъ образахъ истинный смыслъ человѣческой жизни? Но въ природѣ темныя силы только побѣждены, а не убѣждены всемірнымъ смысломъ, самая эта побѣда есть поверхностная и неполная, и красота природы есть именно только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преображеніе этой жизни. Поэтому-то человѣкъ съ его разумнымъ сознаніемъ долженъ быть не только цѣлью природнаго процесса, но и средствомъ для обратнаго, болѣе глубокаго и полнаго воздѣйствія на природу со стороны идеальнаго начала. Мы знаемъ, что реализація этого начала уже въ самой природѣ имѣетъ различныя степени глубины, причемъ всякому углубленію положительной стороны соотвѣтствуетъ и углубленіе, внутреннее усиленіе отрицательной. Если въ неорганическомъ веществѣ дурное начало дѣйствуетъ только какъ тяжесть и косность, то въ мірѣ органическомъ оно проявляется уже какъ смерть и разложеніе (причемъ и тутъ безобразіе не такъ явно торжествуетъ въ разрушеніи растеній, какъ въ смерти и разложеніи животныхъ, и между ними у высшихъ болѣе чѣмъ у низшихъ), а въ человѣкѣ оно кромѣ болѣе сложнаго и усиленнаго своего проявленія съ физической стороны, выражаетъ еще и свою глубочайшую сущность, какъ нравственное зло. Но тутъ же и возможность окончательнаго надъ нимъ торжества и совершеннаго воплощенія этого торжества въ красотѣ нетлѣнной и вѣчной.

Весьма распространенъ нынѣ возобновленный старый взглядъ, отождествляющій нравственное зло съ темною безсознательною жизнью физическою (плотскою), а нравственное добро—съ разумнымъ свѣтомъ сознанія, развивающимся въ человѣкѣ. Что свѣтъ разума самъ по себѣ добро, это несомнѣнно; но нельзя назвать зломъ и свѣтъ физическій. Значеніе того и другого въ ихъ соотвѣтственныхъ сферахъ одинаково. Въ свѣтѣ физическомъ [1]) всемірная идея (положительное всеединство, жизнь всѣхъ другъ для друга въ одномъ) реа-

[1]) Само собою разумѣется, что я говорю здѣсь о свѣтѣ не въ смыслѣ зрительныхъ ощущеній у человѣка и животныхъ, а въ смыслѣ движенія невѣсомой среды, связывающей между собою матеріальныя тѣла, отъ чего зависитъ ихъ объективное бытіе другъ для друга независимо отъ нашихъ субъективныхъ ощущеній. Слово *свѣтъ* употребляется для краткости, такъ какъ сюда же относятся и прочія динамическія явленія: теплота, электричество и т. д. Притомъ намъ нѣтъ здѣсь дѣла до тѣхъ или другихъ гипотезъ физической науки: для насъ достаточно несомнѣннаго фактическаго *различія* между признаками упомянутыхъ явленій и признаками вѣсомаго вещества.

лизуется только отраженно: всѣ предметы и явленія получаютъ возможность быть другъ для друга (открываются другъ другу) во взаимныхъ отраженіяхъ чрезъ общую невѣсомую среду. Подобнымъ образомъ въ разумѣ отражается все существующее посредствомъ общихъ отвлеченныхъ понятій, которыя не передаютъ внутренняго бытія вещей, а только ихъ поверхностныя логическія схемы. Слѣдовательно, въ разумномъ познаніи мы находимъ только отраженіе всемірной идеи, а не дѣйствительное присутствіе ея въ познающемъ и познаваемомъ. Для своей настоящей реализаціи добро и истина должны стать творческою силою въ субъектѣ, преобразующею, а не отражающею только дѣйствительность. Какъ въ мірѣ физическомъ свѣтъ превращается въ жизнь, становится организующимъ началомъ растеній и животныхъ, чтобы не отражаться только отъ тѣлъ, но воплощаться въ нихъ, такъ и свѣтъ разума не можетъ ограничиться однимъ познаніемъ, а долженъ сознанный смыслъ жизни художественно воплощать въ новой, болѣе ему соотвѣтствующей дѣйствительности. Разумѣется, прежде чѣмъ это дѣлать, прежде чѣмъ творить въ красотѣ, или претворять неидеальную дѣйствительность въ идеальную, нужно знать различіе между ними,—знать не только въ отвлеченной рефлексіи, но прежде всего въ непосредственномъ чувствѣ, присущемъ художнику.

## II.

Различіе между идеальнымъ, т.-е. достойнымъ, должнымъ бытіемъ и бытіемъ недолжнымъ или недостойнымъ, зависитъ вообще отъ того или иного отношенія частныхъ элементовъ міра другъ къ другу и къ цѣлому. Когда, во первыхъ, частные элементы не исключаютъ другъ друга, а напротивъ взаимно полагаютъ себя одинъ въ другомъ, солидарны между собою; когда, во-вторыхъ, они не исключаютъ цѣлаго, а утверждаютъ свое частное бытіе на единой всеобщей основѣ; когда наконецъ, въ-третьихъ, эта всеединая основа или абсолютное начало не подавляетъ и не поглощаетъ частныхъ элементовъ, а, раскрывая себя въ нихъ, даетъ имъ полный просторъ въ себѣ, тогда такое бытіе есть идеальное или достойное,—то, что должно быть. Оно и есть само по себѣ [1]), но для насъ оно является не какъ данная дѣйствительность, а какъ идеалъ лишь отчасти осуществленный и осуществляемый; въ этомъ смыслѣ онъ становится окончательною цѣлью

[1]) Обоснованіе этого утвержденія принадлежитъ къ области метафизики, а не эстетики.

и безусловною нормою нашихъ жизненныхъ дѣятельностей: къ нему стремится воля, какъ къ своему высшему благу, имъ опредѣляется мышленіе какъ абсолютною истиною, онъ же частію ощущается, частію угадывается нашими чувствами и воображеніемъ, какъ красота [1]). Между этими положительными идеальными опредѣленіями достойнаго бытія находится такое же существенное тождество, какъ и между соотвѣтствующими имъ отрицательными началами. Всякое зло можетъ быть сведено къ нарушенію взаимной солидарности и равновѣсія частей и цѣлаго; и къ тому же въ сущности сводится всякая ложь и всякое безобразіе. Когда частный или единичный элементъ утверждаетъ себя въ своей особности, стремясь исключить или подавить чужое бытіе, когда частные или единичные элементы порознь или вмѣстѣ хотятъ стать на мѣсто цѣлаго, исключаютъ и отрицаютъ его самостоятельное единство, а чрезъ то и общую связь между собою, и когда, наоборотъ, во имя единства тѣснится и упраздняется свобода частнаго бытія, — все это: и исключительное самоутвержденіе (эгоизмъ), и анархическій партикуляризмъ, и деспотическое объединеніе мы должны признать *зломъ*. Но то же самое, перенесенное изъ практической сферы въ теоретическую, есть *ложь*. Ложью называемъ мы такую мысль, которая беретъ исключительно одну какую-нибудь изъ частныхъ сторонъ бытія и во имя ея отрицаетъ всѣ прочія; ложью называемъ мы и такое умственное состояніе, которое даетъ мѣсто лишь неопредѣленной совокупности частныхъ эмпирическихъ положеній, отрицая общій смыслъ или разумное единство вселенной; наконецъ, ложью должны мы признать отвлеченный монизмъ или пантеизмъ, отрицающій всякое частное существованіе во имя принципа безусловнаго единства [2]). И тѣ же самыя существенные признаки, которыми опредѣляется зло въ сферѣ нравственной и ложь въ сферѣ умственной, они же опредѣляютъ безобразіе въ сферѣ эстетической. Все то безобразно, въ чемъ одна часть безмѣрно разрастается и преобладаетъ надъ другими [3]), въ чемъ нѣтъ

---

[1]) Различные мыслители съ совершенно различныхъ сторонъ приходятъ къ мысли о существенномъ тождествѣ добра и красоты и о нравственной задачѣ искусства. Своеобразное и талантливое выраженіе этой мысли находится у недавно умершаго французскаго писателя Гюйо въ сочиненіи *De l'art au point de vue sociologique*. Взглядъ Гюйо изложенъ г. Гольцевымъ въ его книжкѣ объ искусствѣ, другія статьи которой также заслуживаютъ вниманія.

[2]) Ложность этого принципа въ такомъ его примѣненіи ясно обнаруживается изъ внутренняго противорѣчія, въ которое онъ при этомъ впадаетъ, ибо становясь *исключительнымъ*, единство перестаетъ быть *безусловнымъ*.

[3]) См. примѣры этого въ статьѣ «Красота въ природѣ».

единства и цѣльности и, наконецъ, въ чемъ нѣтъ свободнаго разнообразія. Анархическая множественность такъ же противна добру, истинѣ и красотѣ, какъ и мертвое подавляющее единство: попытка реализовать это послѣднее для чувствъ сводится къ представленію безконечной пустоты, лишенной всякихъ особенныхъ и опредѣленныхъ образовъ бытія, т.-е. къ чистому безобразію.

Достойное, идеальное бытіе требуетъ одинаковаго простора для цѣлаго и для частей,—слѣдовательно, это не есть свобода отъ особенностей, а только отъ ихъ исключительности. Полнота этой свободы требуетъ, чтобы всѣ частные элементы находили себя другъ въ другѣ и въ цѣломъ, каждое полагало себя въ другомъ и другое въ себѣ, ощущало въ своей частности единство цѣлаго и въ цѣломъ свою частность,—однимъ словомъ, абсолютная солидарность всего существующаго, Богъ все во всѣхъ.

Полное чувственное осуществленіе этой всеобщей солидарности или положительнаго всеединства—совершенная красота не какъ отраженіе только идеи отъ матеріи, а дѣйствительное ея присутствіе въ матеріи,—предполагаетъ прежде всего глубочайшее и тѣснѣйшее взаимодѣйствіе между внутреннимъ или духовнымъ и внѣшнимъ или вещественнымъ бытіемъ. Это есть основное собственно-эстетическое требованіе, здѣсь специфическое отличіе красоты отъ двухъ другихъ аспектовъ абсолютной идеи. Идеальное содержаніе, остающееся только внутреннею принадлежностью духа, его воли и мысли, лишено красоты, а отсутствіе красоты есть безсиліе идеи. Въ самомъ дѣлѣ, пока духъ неспособенъ дать своему внутреннему содержанію непосредственнаго внѣшняго выраженія, воплотиться въ матеріальномъ явленіи, и пока, съ другой стороны, вещество неспособно къ воспріятію идеальнаго дѣйствія духа, неспособно проникнуться имъ, претвориться или пресуществиться въ него, до тѣхъ поръ, значитъ, между этими главными областями бытія нѣтъ солидарности, а это значитъ, что у самой идеи, которая именно и есть совершенная солидарность всего существующаго, нѣтъ еще здѣсь, въ этомъ ея явленіи, достаточно силы для окончательнаго осуществленія или исполненія ея сущности. Абстрактный, неспособный къ творческому воплощенію духъ и бездушное, неспособное къ одухотворенію вещество—оба несообразны съ идеальнымъ или достойнымъ бытіемъ, и оба носятъ на себѣ явный признакъ своего недостоинства въ томъ, что ни тотъ, ни другой не могутъ быть прекрасными. Для полноты этого послѣдняго качества требуются такимъ образомъ: 1) непосредственная матеріализація духовной сущности и 2) всецѣлое

одухотвореніе матеріальнаго явленія, какъ собственной неотдѣлимой формы идеальнаго содержанія. Къ этому двоякому условію необходимо присоединяется или, лучше сказать, прямо изъ него вытекаетъ, третье: при непосредственномъ и нераздѣльномъ соединеніи въ красотѣ духовнаго содержанія съ чувственнымъ выраженіемъ, при ихъ полномъ взаимномъ проникновеніи матеріальное явленіе, дѣйствительно ставшее прекраснымъ, т.-е. дѣйствительно воплотившее въ себѣ идею, должно стать такимъ же пребывающимъ и безсмертнымъ, какъ сама идея. По гегельянской эстетикѣ красота есть воплощеніе универсальной и вѣчной идеи въ частныхъ и преходящихъ явленіяхъ, причемъ они такъ и остаются преходящими, исчезаютъ, какъ отдѣльныя волны въ потокѣ матеріальнаго процесса, лишь на минуту отражая сіяніе вѣчной идеи. Но это возможно только при безразличномъ равнодушномъ отношеніи между духовнымъ началомъ и матеріальнымъ явленіемъ. Подлинная же и совершенная красота, выражая полную солидарность и взаимное проникновеніе этихъ двухъ элементовъ, необходимо должна дѣлать одинъ изъ нихъ (матеріальный) дѣйствительно причастнымъ безсмертію другого.

Обращаясь къ прекраснымъ явленіямъ физическаго міра, мы найдемъ, что они далеко не исполняютъ указанныхъ требованій или условій совершенной красоты. Во-первыхъ, идеальное содержаніе въ природной красотѣ недостаточно прозрачно, оно не открываетъ здѣсь всей своей таинственной глубины, а обнаруживаетъ лишь свои общія очертанія, иллюстрируетъ, такъ-сказать, въ частныхъ конкретныхъ явленіяхъ самые элементарные признаки и опредѣленія абсолютной идеи. Такъ свѣтъ въ своихъ чувственныхъ качествахъ обнаруживаетъ всепроницаемость и невѣсомость идеальнаго начала; растенія своимъ видимымъ образомъ проявляютъ экспансивность жизненной идеи и общее стремленіе земной души къ высшимъ формамъ бытія; красивыя животныя выражаютъ интенсивность жизненныхъ мотивовъ, объединенныхъ въ сложномъ цѣломъ и уравновѣшенныхъ настолько, чтобы допускать свободную игру жизненныхъ силъ, и т. д. Во всемъ этомъ несомнѣнно воплощается идея, но лишь самымъ общимъ и поверхностнымъ образомъ, съ внѣшней своей стороны. Этой поверхностной матеріализаціи идеальнаго начала въ природной красотѣ соотвѣтствуетъ здѣсь столь же поверхностное одухотвореніе матеріи, откуда возможность кажущагося противорѣчія формы съ содержаніемъ: типически злой звѣрь можетъ быть весьма красивымъ (противорѣчіе здѣсь только кажущееся, именно потому, что природная красота по своему поверхностному характеру во бще

не способна выражать идею жизни въ ея внутреннемъ, нравственномъ качествѣ, а лишь въ ея внѣшнихъ физическихъ принадлежностяхъ, каковы—сила, быстрота, свобода движенія и т. п.). Съ этимъ же связано и третье существенное несовершенство природной красоты: такъ какъ она лишь снаружи и вообще прикрываетъ безобразіе матеріальнаго бытія, а не проникаетъ его внутренно и всецѣло (во всѣхъ частяхъ), то и сохраняется эта красота неизмѣнною и вѣковѣчною лишь *вообще*, въ своихъ общихъ образцахъ—родахъ и видахъ, каждое же отдѣльное прекрасное явленіе и существо въ своей собственной жизни остается подъ властью матеріальнаго процесса, который сначала прорываетъ его прекрасную форму, а потомъ и совсѣмъ его разрушаетъ. Съ точки зрѣнія натурализма эта непрочность всѣхъ индивидуальныхъ явленій красоты есть роковой неизбѣжный законъ. Но чтобы примириться хоть бы только теоретически съ этимъ торжествомъ всеразрушающаго матеріальнаго процесса, должно признать (какъ и дѣлаютъ послѣдовательные умы этого направленія) красоту и вообще все идеальное въ мірѣ за субъективную иллюзію человѣческаго воображенія. Но мы знаемъ, что красота имѣетъ объективное значеніе, что она дѣйствуетъ внѣ человѣческаго міра, что сама природа не равнодушна къ красотѣ. А въ такомъ случаѣ, если ей не удается осуществить совершенную красоту въ области физической жизни, то не даромъ же она путемъ великихъ трудовъ и усилій, страшныхъ катастрофъ и безобразныхъ, но необходимыхъ для окончательной цѣли порожденій, поднялась изъ этой низшей области въ сферу сознательной жизни человѣческой. Задача неисполнимая средствами физической жизни должна быть исполнена средствами человѣческаго творчества.

Отсюда троякая задача искусства вообще: 1) прямая объективація тѣхъ глубочайшихъ внутреннихъ опредѣленій и качествъ живой идеи, которыя не могутъ быть выражены природой; 2) одухотвореніе природной красоты и чрезъ это 3) увѣковѣченіе ея индивидуальныхъ явленій. Это есть превращеніе физической жизни въ духовную, т.-е. въ такую, которая, во-первыхъ, имѣетъ сама въ себѣ свое слово, или откровеніе, способна непосредственно выражаться во-внѣ, которая, во-вторыхъ, способна внутренно преображать, одухотворять матерію или истинно въ ней воплощаться, и которая, въ-третьихъ, свободна отъ власти матеріальнаго процесса и потому пребываетъ вѣчно. Совершенное воплощеніе этой духовной полноты въ нашей дѣйствительности, осуществленіе въ ней абсолютной красоты или созданіе вселенскаго духовнаго организма есть высшая задача искусства. Ясно,

что исполненіе этой задачи должно совпасть съ концомъ всего міроваго процесса. Пока исторія еще продолжается, мы можемъ имѣть только частныя и отрывочныя *предваренія* (антиципаціи) совершенной красоты; существующія нынѣ искусства, въ величайшихъ своихъ произведеніяхъ схватывая проблески вѣчной красоты въ нашей текущей дѣйствительности и продолжая ихъ далѣе, предваряютъ, даютъ предощущать нездѣшнюю, грядущую для насъ дѣйствительность и служатъ, такимъ образомъ, переходомъ и связующимъ звеномъ между красотою природы и красотою будущей жизни. Понимаемое такимъ образомъ искусство перестаетъ быть пустою забавою и становится дѣломъ важнымъ и назидательнымъ, но отнюдь не въ смыслѣ дидактической проповѣди, а лишь въ смыслѣ вдохновеннаго *пророчества*. Что такое высокое значеніе искусства не есть произвольное требованіе, явствуетъ изъ той неразрывной связи, которая нѣкогда дѣйствительно существовала между искусствомъ и религіею. Эту первоначальную нераздѣльность религіознаго и художественнаго дѣла мы не считаемъ, конечно, за идеалъ. Истинная, полная красота требуетъ бо́льшаго простора для человѣческаго элемента и предполагаетъ болѣе высокое и сложное развитіе соціальной жизни, нежели какое могло быть достигнуто въ первобытной культурѣ. На современное отчужденіе между религіей и искусствомъ мы смотримъ какъ на переходъ отъ ихъ древней слитности къ будущему свободному синтезу. Вѣдь и та совершенная жизнь, предваренія которой мы находимъ въ истинномъ художествѣ, основана будетъ не на поглощеніи человѣческаго элемента божественнымъ, а на ихъ свободномъ взаимодѣйствіи.

Теперь мы можемъ дать общее опредѣленіе дѣйствительнаго искусства по существу: *всякое ощутительное изображеніе какого бы то ни было предмета и явленія съ точки зрѣнія его окончательнаго состоянія, или въ свѣтѣ будущаго міра, есть художественное произведеніе.*

## III.

Эти предваренія совершенной красоты въ человѣческомъ искусствѣ бываютъ трехъ родовъ: 1) *прямыя или магическія*, когда глубочайшія внутреннія состоянія, связывающія насъ съ подлинною сущностью вещей и съ нездѣшнимъ міромъ (или, если угодно, съ бытіемъ an sich всего существующаго), прорываясь сквозь всякія условности и матеріальныя ограниченія, находятъ себѣ прямое и

полное выраженіе въ прекрасныхъ звукахъ и словахъ (музыка и отчасти чистая лирика) [1]); 2) *косвенныя, чрезъ усиленіе* (потенцированіе) данной красоты, когда внутренній существенный и вѣчный смыслъ жизни, скрытый въ частныхъ и случайныхъ явленіяхъ природнаго и человѣческаго міра и лишь смутно и недостаточно выраженный въ ихъ естественной красотѣ, открывается и уясняется художникомъ чрезъ воспроизведеніе этихъ явленій въ сосредоточенномъ, очищенномъ, идеализованномъ видѣ: такъ архитектура воспроизводитъ въ идеализованномъ видѣ извѣстныя правильныя формы природныхъ тѣлъ и выражаетъ побѣду этихъ идеальныхъ формъ надъ основнымъ анти-идеальнымъ свойствомъ вещества—тяжестью; классическая скульптура, идеализуя красоту человѣческой формы и строго соблюдая тонкую, но точную линію, отдѣляющую тѣлесную красоту отъ плотской, предваряетъ въ изображеніи ту духовную тѣлесность, которая нѣкогда откроется намъ въ живой дѣйствительности; пейзажная живопись (и отчасти лирическая поэзія) воспроизводитъ въ сосредоточенномъ видѣ идеальную сторону сложныхъ явленій внѣшней природы, очищая ихъ ото всѣхъ матеріальныхъ случайностей (даже отъ трехмѣрной протяженности), а живопись (и поэзія) религіозная есть идеализованное воспроизведеніе тѣхъ явленій изъ исторіи человѣчества, въ которыхъ заранѣе открывался высшій смыслъ нашей жизни. 3) Третій отрицательный родъ эстетическаго предваренія будущей совершенной дѣйствительности есть *косвенный, чрезъ отраженіе* идеала отъ несоотвѣтствующей ему среды, типически усиленной художникомъ для большей яркости отраженія. Несоотвѣтствіе между данною дѣйствительностью и идеаломъ или высшимъ смысломъ жизни можетъ быть различнаго рода: во-первыхъ, извѣстная человѣческая дѣйствительность, *по-своему* совершенная и прекрасная (именно въ смыслѣ *природнаго* человѣка), не удовлетворяетъ однако тому абсолютному идеалу, для котораго предназначены *духовный* человѣкъ и человѣчество. Ахиллъ и Гекторъ, Пріамъ и Агамемнонъ, Кришна, Арджуна и Рама—несомнѣнно прекрасны, но чѣмъ художественнѣе изображены они и ихъ дѣла, тѣмъ яснѣе, *въ*

---

[1]) Разумѣю такія лирическія стихотворенія (а также лирическія мѣста въ нѣкоторыхъ поэмахъ и драмахъ), эстетическое впечатлѣніе которыхъ не исчерпывается тѣми мыслями и образами, изъ которыхъ состоитъ ихъ *словесное* содержаніе. Вѣроятно, на это намекалъ Лермонтовъ въ извѣстныхъ стихахъ:

Есть звуки—значенье
Темно, иль ничтожно,
Но имъ безъ волненья
Внимать невозможно.

*окончательномъ результатѣ*, что не они настоящіе люди, и что не ихъ подвиги составляютъ настоящее человѣческое дѣло. По всему вѣроятію, Гомеръ,—а авторы индійскихъ поэмъ навѣрное—не имѣли въ виду этой мысли, и мы должны назвать героическій эпосъ безсознательнымъ и смутнымъ отраженіемъ абсолютнаго идеала отъ прекрасной, но не адэкватной ему человѣческой дѣйствительности, которая поэтому и обречена на гибель:

Будетъ нѣкогда день, и погибнетъ священная Троя.
Съ нею погибнетъ Пріамъ и народъ копьеносца Пріама.

Новѣйшіе поэты, возвращаясь къ темамъ античнаго эпоса, сознательно и въ видѣ всеобщей истины выражаютъ ту идею, которая сама собою конкретно выступаетъ въ ихъ образцахъ. Таково „Торжество побѣдителей“ Шиллера:

Все великое земное
Разлетается какъ дымъ:
Нынѣ жребій выпалъ Троѣ,
Завтра выпадетъ другимъ...

и еще яснѣе (какъ подчеркнутое впечатлѣніе) въ балладѣ Жуковскаго:

Отуманилася Ида,
Омрачился Иліонъ,
Спитъ во мракѣ станъ Атрида,
На равнинѣ битвы—сонъ и т. д.

Болѣе глубокія отношенія къ неосуществленному идеалу находимъ мы въ трагедіи, гдѣ сами изображаемыя лица проникнуты сознаніемъ внутренняго противорѣчія между своею дѣйствительностью и тѣмъ, что должно быть. Комедія съ другой стороны усиливаетъ и углубляетъ чувство идеала тѣмъ, что, во-первыхъ, подчеркиваетъ ту сторону дѣйствительности, которая ни въ какомъ смыслѣ не можетъ быть названа прекрасною, а во-вторыхъ,—представляетъ лицъ, живущихъ этою дѣйствительностью, какъ вполнѣ *довольныхъ* ею, чѣмъ усугубляется ихъ противорѣчіе съ идеаломъ. Это *самодовольство*, а никакъ не внѣшнія свойства сюжета, составляетъ существенный признакъ комическаго въ отличіе отъ трагическаго элемента. Такъ, напримѣръ, Эдипъ, убившій своего отца и женившійся на своей матери, могъ бы быть, несмотря на это, лицомъ высоко-комическимъ, если бы онъ относился къ своимъ страннымъ приключеніямъ съ благодушнымъ самодовольствомъ, находя, что все случилось нечаянно и

онъ ни въ чемъ не виноватъ, а потому и можетъ спокойно пользоваться доставшимся ему царствомъ [1]).

Опредѣляя комедію какъ отрицательное предвареніе жизненной красоты чрезъ типичное изображеніе анти-идеальной действительности *въ ея самодовольствѣ*, подъ этимъ самодовольствомъ мы разумѣемъ, конечно, никакъ не довольство того или другого дѣйствующаго лица тѣмъ или другимъ частнымъ положеніемъ, а лишь общее довольство цѣлымъ даннымъ строемъ жизни, вполнѣ раздѣляемое и тѣми дѣйствующими лицами, которыя чѣмъ-нибудь недовольны въ данную минуту. Такъ, мольеровскіе герои, конечно, весьма недовольны, когда ихъ бьютъ палками, но они вполнѣ удовлетворяются тѣмъ порядкомъ вещей, при которомъ битье палками есть одна изъ основныхъ формъ общежитія. Подобнымъ образомъ, хотя Чацкій въ „Горѣ отъ ума“ и сильно негодуетъ на жизнь московскаго общества, но изъ его же рѣчей явствуетъ, что онъ былъ бы совершенно доволенъ этою жизнью, если бы только Софья Павловна оказывала ему больше вниманія, и если бы гости Фамусова не слушали съ благоговѣніемъ французика изъ Бордо и не болтали бы по-французски; поэтому, при всемъ своемъ недовольствѣ и даже отчаяніи, Чацкій оставался бы лицомъ вполнѣ комическимъ, если бы только онъ вообще былъ живымъ лицомъ [2]). Иногда моральное негодованіе по поводу какой-нибудь подробности подчеркиваетъ довольство всею дурною дѣйствительностью, отчего комическое впечатлѣніе еще усиливается. Такъ, въ „Свадьбѣ Кречинскаго“ яркій комизмъ одного монолога основанъ на томъ, что говорящее лицо, пострадавшее за шулерство, находитъ совершенно нормальнымъ, что одни мошенничаютъ въ карточной игрѣ,

---

[1]) Разумѣется, комизмъ былъ бы возможенъ здѣсь именно потому, что преступленіе не было личнымъ намѣреннымъ дѣйствіемъ. *Сознательный* преступникъ, довольный самимъ собою и своими дѣлами, не трагиченъ, но отвратителенъ, а никакъ не комиченъ.

[2]) Въ литературной критикѣ уже было давно замѣчено (если не ошибаюсь, еще Бѣлинскимъ), что названіе «Горе отъ ума» совсѣмъ не соотвѣтствуетъ содержанію комедіи, такъ какъ Чацкій никакого особеннаго ума не выказываетъ, а проявляетъ лишь пустое и мелочное озлобленіе, горе же его происходитъ отъ совершенно внѣшняго и случайнаго обстоятельства. Самъ Грибоѣдовъ могъ думать иначе, но отъ этого сущность дѣла нисколько не измѣняется. Изъ недавно напечатанныхъ біографическихъ данныхъ явствуетъ, что въ созданіи «Горе отъ ума» болѣе дѣйствовало непосредственное вдохновеніе, нежели отчетливая работа мысли: Грибоѣдовъ видѣлъ свою комедію во снѣ прежде, чѣмъ написалъ ее. Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что всѣ прочія его произведенія—выдуманныя, а не видѣнныя имъ—совершенно ничтожны, также какъ и въ самомъ «Горѣ отъ ума» лицо главнаго героя—очевидно надуманное и потому совершенно безжизненное съ его намѣренно умными, а въ сущности вздорными рѣчами.

а другіе ихъ за это бьютъ, но только возмущаются чрезмѣрностью возмездія въ данномъ случаѣ.

Если, помимо указаннаго различія между эпическимъ, трагическимъ и комическимъ элементомъ [1]), мы раздѣлимъ всѣ человѣческіе типы, подлежащіе художественному воспроизведенію, на положительные и отрицательные (какъ это обыкновенно дѣлаютъ), то легко видѣть, что первые должны преобладать въ изобразительныхъ искусствахъ (скульптурѣ и живописи), а вторые—въ поэзіи. Ибо скульптура и живопись имѣютъ непосредственно дѣло съ тѣлесными формами, красота которыхъ уже реализована въ дѣйствительности, хотя и требуетъ еще усиленія, или идеализаціи; тогда какъ главный предметъ поэзіи есть нравственная и соціальная жизнь человѣчества, безконечно далекая отъ осуществленія своего идеала. Для того, чтобы изваять прекрасное тѣло или написать прекрасное лицо, очевидно не нужно того пророческаго угадыванія и той прямо-творческой силы, которыя необходимы для поэтическаго изображенія совершеннаго человѣка [2]) или идеальнаго общества. Поэтому, кромѣ религіозныхъ эпопей (которыя за немногими исключеніями заслуживаютъ одобренія только по замыслу, а не по исполненію), самые великіе поэты воздерживались отъ изображенія прямо-идеальныхъ или положительныхъ типовъ. Таковыми у Шекспира являются или отшельники (въ „Ромео и Юліи“), или волшебники (въ „Бурѣ“), а преимущественно женщины, и именно обладающія болѣе непосредственно-природной чистотой, нежели духовно-человѣческимъ нравственнымъ характеромъ. А Шиллеръ, имѣвшій слабость къ добродѣтельнымъ типамъ обоего пола, изображалъ ихъ сравнительно плохо.

Чтобы видѣть, что въ самыхъ великихъ произведеніяхъ поэзіи смыслъ духовной жизни реализуется только чрезъ *отраженіе* отъ неидеальной человѣческой дѣйствительности, возьмемъ гётевскаго Фауста. Положительный смыслъ этой лирико-эпической трагедіи открывается прямо только въ послѣдней сценѣ второй части и отвлеченно резюмируется въ заключительномъ хорѣ Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss etc. Но гдѣ же прямая органическая связь между этимъ апоѳеозомъ и прочими частями трагедіи? Небесныя силы и „das ewig Weibliche“ являются сверху, слѣдовательно, все-таки

---

[1]) Въ области изобразительнаго искусства историческая живопись соотвѣтствуетъ эпосу и отчасти трагедіи, жанръ—комедіи, а портретная живопись, смотря по изображаемымъ лицамъ, можетъ имѣть и эпическое, и трагическое, и комическое значеніе.

[2]) Лицо Христа изображено поэтически только въ евангеліяхъ—очевидцами и лѣтописцами, а не художниками.

извнѣ, а не раскрываются изнутри самого содержанія. Идея послѣдней сцены присутствуетъ во всемъ „Фаустѣ", но она лишь отражается отъ того, частію реальнаго, частію фантастическаго дѣйствія, изъ котораго состоитъ сама трагедія. Подобно тому, какъ лучъ свѣта играетъ въ алмазѣ къ удовольствію зрителя, но безъ всякаго измѣненія матеріальной основы камня, такъ и здѣсь духовный свѣтъ абсолютнаго идеала, преломленный воображеніемъ художника, озаряетъ темную человѣческую дѣйствительность, но нисколько не измѣняетъ ея сущности. Допустимъ, что поэтъ болѣе могучій, чѣмъ Гёте и Шекспиръ, представилъ намъ въ сложномъ поэтическомъ произведеніи художественное, т.-е. правдивое и конкретное, изображеніе истинно-духовной жизни,—той, которая должна быть, которая совершенно осуществляетъ абсолютный идеалъ,—все-таки и это чудо искусства, доселѣ не удававшееся ни одному поэту [1]), было бы среди настоящей дѣйствительности только великолѣпнымъ миражемъ въ безводной пустынѣ, раздражающимъ, а не утоляющимъ нашу духовную жажду. Совершенное искусство въ своей окончательной задачѣ должно воплотить абсолютный идеалъ не въ одномъ воображеніи, а и въ самомъ дѣлѣ,—должно одухотворить, пресуществить нашу дѣйствительную жизнь. Если скажутъ, что такая задача выходитъ за предѣлы искусства, то спрашивается: кто установилъ эти предѣлы? Въ исторіи мы ихъ не находимъ; мы видимъ здѣсь искусство измѣняющееся,—въ процессѣ развитія. Отдѣльныя отрасли его достигаютъ возможнаго въ своемъ родѣ совершенства и болѣе не преуспѣваютъ; зато возникаютъ новыя. Всѣ, кажется, согласны въ томъ, что скульптура доведена до своего окончательнаго совершенства древними греками; едва ли также можно ожидать дальнѣйшаго прогресса въ области героическаго эпоса и чистой трагедіи. Я позволяю себѣ идти далѣе и не нахожу особенно смѣлымъ утвержденіе, что какъ указанныя формы художества завершены еще древними, такъ новоевропейскіе народы уже исчерпали всѣ прочіе извѣстные намъ роды искусства, и если это послѣднее имѣетъ будущность, то въ совершенно новой сферѣ дѣйствія. Разумѣется, это будущее развитіе эстетическаго творчества зависитъ отъ общаго хода исторіи; ибо художество вообще есть область воплощенія идей, а не ихъ первоначальнаго зарожденія и роста.

---

[1]) Въ третьей части «Божественной комедіи» Данта рай изображенъ чертами, быть-можетъ, и вѣрными, но во всякомъ случаѣ не достаточно живыми и конкретными,—существенный недостатокъ, который не можетъ быть искупленъ и самыми благозвучными стихами.

*

# Китай и Европа.

## 1890.

Въ то время, какъ въ Парижѣ праздновалось съ шумомъ и блескомъ столѣтіе „великой революціи“, на другомъ концѣ стараго свѣта произошло событіе, мало замѣченное, но по послѣдствіямъ своимъ не менѣе важное, чѣмъ созваніе Etats généraux Людовикомъ XVI. Китайское правительство приняло твердое рѣшеніе усвоить своей странѣ матеріальныя орудія европейской цивилизаціи. 27 августа минувшаго 1889 года богдыханъ издалъ декретъ, въ которомъ, признавая, что желѣзныя дороги существенно способствуютъ процвѣтанію государства и его важному могуществу, повелѣлъ приступить къ постройкѣ рельсовой линіи между Пекиномъ и Ханькоу (1.500 верстъ) [1]. При чтеніи этого извѣстія мнѣ вспомнилось одно засѣданіе Парижскаго Географическаго Общества, на которомъ я случайно присутствовалъ года полтора тому назадъ. Составъ ораторовъ былъ самый разнообразный; тутъ выступали французскіе географы и египтологи, голландскіе и португальскіе путешественники, средне-африканскій негръ въ бѣлоснѣжномъ пасторскомъ галстукѣ и ученый итальянскій монахъ въ свѣтскомъ костюмѣ. Французы говорили комплименты и себѣ и своимъ гостямъ, Голландецъ и Португалецъ ожесточенно поспорили о томъ, которая изъ этихъ двухъ націй есть величайшая въ мірѣ, „достопочтенный“ негръ, заявивъ, что черная раса представляетъ поэтическій и женственный элементъ въ человѣчествѣ, скромно уступилъ бѣлымъ первое мѣсто въ историческомъ прогрессѣ. Но настоящимъ героемъ вечера былъ не бѣлый и не черный, а желтый человѣкъ: китайскій военный агентъ въ Парижѣ и сотрудникъ *Revue des deux mondes* — извѣстный генералъ Чен-ки-тонгъ. Во всей этой толпѣ съ разноцвѣтными лицами, но съ одноцвѣтною европейскою одеждой

---

[1]) По послѣднимъ извѣстіямъ, вмѣсто этого принята линія отъ Пекина на Гиринъ, т. е. по направленію къ русской границѣ.

онъ одинъ сохранилъ свой національный нарядъ. Тѣмъ поразительнѣе была его рѣчь, произнесенная на чистѣйшемъ парижскомъ говорѣ, безъ малѣйшихъ слѣдовъ иностраннаго акцента. Рѣчь эта, содержавшая, повидимому, только остроумное пустословіе, сопровождалась всеобщимъ одобрительнымъ смѣхомъ и вызвала шумную овацію. Я, какъ и всѣ, смѣялся остротамъ желтаго генерала и удивлялся чистотѣ и бойкости его французской рѣчи. Но вмѣстѣ съ тѣмъ я былъ глубоко пораженъ полновѣснымъ смысломъ, скрывавшимся подъ этою на видъ легкомысленною болтовней. Предо мною былъ представитель чужого, враждебнаго и все болѣе и болѣе надвигающагося на насъ міра. Въ его словахъ ненамѣренно и, быть-можетъ, незамѣтно для него самого, высказывалось цѣлое исповѣданіе, общее ему съ четырехсотмилліонною народною массой.

„Мы готовы и способны взять отъ васъ все, что намъ нужно, всю технику вашей умственной и матеріальной культуры, но ни одного вашего вѣрованія, ни одной вашей идеи и даже ни одного вашего вкуса мы не усвоимъ. Мы любимъ *только себя* и уважаемъ *только силу*. Въ своей силѣ мы не сомнѣваемся: она прочнѣе вашей. Вы истощаетесь въ непрерывныхъ опытахъ, а мы воспользуемся плодами этихъ опытовъ для своего усиленія. Мы радуемся вашему прогрессу, но принимать въ немъ активное участіе у насъ нѣтъ ни надобности, ни охоты: вы сами приготовляете средства, которыя мы употребимъ для того, чтобы покорить васъ“. Таковъ былъ смыслъ того, что говорилъ этотъ Китаецъ, и Европейцы привѣтствовали его съ такимъ же легкомысленнымъ восторгомъ, съ какимъ Іудеи маккавейской эпохи впервые привѣтствовали Римлянъ. Есть, однако, и въ Европѣ умные и знающіе люди, которые смотрятъ со вниманіемъ и опасеніемъ на грозную тучу, надвигающуюся съ дальняго Востока.

„Можно сказать безъ преувеличенія“,—такъ пишетъ извѣстный Альбертъ Ревилль, талантливый авторъ многихъ сочиненій по исторіи религій, въ первой главѣ своего послѣдняго труда *La Religion Chinoise*,—„можно сказать безъ преувеличенія, что въ настоящее время въ мірѣ существуютъ только двѣ цивилизаціи—наша и китайская. Наша есть развитіе въ новыхъ формахъ древней греко-римской культуры. Нынѣшнія Америка и Австралія съ точки зрѣнія цивилизаціи суть лишь продолженіе Европы. Мусульманская цивилизація, одно время столь блестящая, поражена неизлѣчимымъ безплодіемъ и постепенно отдаетъ европейцамъ всѣ свои владѣнія. Что касается Индіи, она спитъ, оцѣпенѣвъ въ своей тягостной и сладострастной грезѣ, и

ей суждено проснуться лишь отъ возбужденій со стороны ея дальнихъ западныхъ родичей. Японія, обязанная Китаю своею цивилизаціей, рѣшительно перешла на сторону нашей. Остается китайская цивилизація со своими тремя или четырьмя стами милліоновъ представителей, чрезвычайно жизненная, совершенно бодрая и своимъ расширеніемъ способная возбудить наши опасенія.

„Конечно, наша западно-арійская раса въ настоящее время превосходитъ Китай силой расширенія и ассимиляціи. Низшія расы, которыя она захватываетъ, должны подчиниться или исчезнуть. Особенно въ послѣдніе три вѣка ея распространеніе представляется какимъ-то чудомъ, ея высшая наука, смѣлость ея генія, ея непреоборимое оружіе, повидимому, обезпечиваютъ ей исключительное обладаніе земнымъ шаромъ въ довольно близкомъ времени. Такъ оно и было бы, *еслибы не Китай* [1]).

„Уже въ англійской Малаккѣ, въ нидерландской Индіи, въ Австраліи число китайскихъ поселенцевъ возрастаетъ съ каждымъ годомъ... Движеніе распространилось на Калифорнію, и во всѣхъ этихъ областяхъ китаецъ укореняется со всею своею китайщиной, со своими трудолюбивыми привычками, своею трезвостью, бережливостью, своимъ упорствомъ въ пріобрѣтеніи, своимъ семейственнымъ духомъ, своимъ отчаяннымъ равнодушіемъ ко всему, что насъ интересуетъ и и волнуетъ, и главное со своею непроницаемостью для идей, для нравовъ, для образа жизни окружающаго населенія. Мы еще только въ началѣ этого движенія, а въ Соединенныхъ Штатахъ уже возникаетъ вопросъ, возможно ли существованіе бѣлой и желтой расы на одной почвѣ...

„Китаецъ чувствуетъ, мыслитъ, разсуждаетъ иначе, чѣмъ мы. Онъ имѣетъ очень высокое понятіе о себѣ и о своей цивилизаціи. Въ этомъ онъ похожъ на насъ. Но хотя обыкновенно учтивый и вѣжливый, гораздо болѣе насъ смиренный предъ силой, онъ глубоко насъ презираетъ и въ его глазахъ мы не болѣе какъ грубые варвары“ [2]). Далѣе Ревилль указываетъ на тотъ общеизвѣстный фактъ, что европейскіе рабочіе не выдерживаютъ конкуренціи китайскихъ, менѣе требовательныхъ и болѣе выносливыхъ, а также на то, что, вслѣдствіе крайней нечистоплотности китайцевъ и ихъ своеобразныхъ понятій о гигіенѣ и медицинѣ, китайскія поселенія становятся неизбѣжно очагами всякихъ эпидемій.

Но всѣ эти опасности частнаго и мирнаго нашествія желтой расы

[1]) *La Religion Chinoise* par A. Réville. Paris. 1889. pp. 2,3.
[2]) Тамъ же, pp. 4, 5.

ничтожны въ сравненіи съ предстоящимъ развитіемъ государственнаго и военнаго могущества Срединной Имперіи вслѣдствіе усвоенія китайцами всѣхъ новѣйшихъ усовершенствованій европейской техники. Это усвоеніе, которое долго задерживалось консервативнымъ духомъ націи, нынѣ становится обязательнымъ въ силу вышеупомянутаго императорскаго декрета, объявившаго не однѣ только желѣзныя дороги, но тѣмъ самымъ и всѣ прочія однородныя пріобрѣтенія европейской культуры полезными и необходимыми для укрѣпленія и развитія китайскаго могущества [1]). Въ военномъ вѣдомствѣ нѣкоторыя преобразованія на европейскій ладъ начались уже нѣсколько лѣтъ тому назадъ, и Ревилль совершенно напрасно относится съ пренебреженіемъ къ нынѣшней китайской арміи. Несомнѣнно, что порохъ, выдуманный самими Китайцами, никуда не годится, но увы! они начинаютъ пользоваться европейскимъ. Воспоминаніе о томъ, какъ нѣсколько англо-французскихъ батальоновъ разомъ покончили кампанію, взявъ императорскую резиденцію, принадлежатъ безвозвратному прошлому. Въ послѣднюю тонкинскую войну уже не батальоны, а цѣлыя дивизіи французовъ не могли сладить съ китайскими силами, которыя въ значительной мѣрѣ состояли изъ иррегулярныхъ войскъ. Французы утѣшились низверженіемъ г. Ферри и его министерства, а Китайцы, какъ будто испугавшись своей непривычной и неожиданной удачи, поспѣшили заключить миръ, выгодный для побѣжденныхъ. Тѣмъ не менѣе остается тотъ фактъ, что при первомъ весьма неполномъ и несовершенномъ введеніи европейскаго вооруженія въ китайскую армію она уже становится способною мѣряться съ Европейцами. И если этотъ фактъ говоритъ опять-таки въ пользу западной культуры, снабжающей и Китайцевъ средствами для борьбы, то практическая опасность отъ этого нисколько не уменьшается. А послѣ 1884 года, помимо преобразованій въ сухопутномъ войскѣ, Китай уже успѣлъ создать себѣ (какъ объ этомъ сообщаетъ г. Венюковъ по достовѣрнымъ англійскимъ источникамъ) довольно значительный флотъ, имѣющій въ четырехъ эскадрахъ 86 судовъ (изъ коихъ 9 броненосцевъ) и на нихъ около 500 орудій и болѣе 7.000 человѣкъ экипажа [2]). Впрочемъ, самъ Ревилль, хотя и не вѣритъ въ

---

[1]) Не должно думать, что декретъ богдыхана былъ лишь дѣйствіемъ его личнаго произвола, которое можетъ быть отмѣнено однимъ изъ его преемниковъ. На самомъ дѣлѣ рѣшеніе китайскаго правительства есть плодъ всесторонне обдуманнаго и провѣреннаго убѣжденія въ необходимости заимствовать внѣшнюю культуру у европейцевъ, чтобъ успѣшнѣе отъ нихъ защищаться и въ будущемъ покорить ихъ себѣ.

[2]) Газета «Новости» 1890 г. № 32.

военные успѣхи Китая, не ожидаетъ однако ничего хорошаго отъ будущаго столкновенія двухъ культуръ [1]).

Съ христіанской точки зрѣнія намъ непозволительно видѣть въ какомъ бы то ни было народѣ, слѣдовательно и въ Китайцахъ, враговъ, противъ которыхъ нужно употреблять лишь средства насилія. Наши антипатіи и опасенія можетъ возбуждать не самъ Китайскій народъ съ его своеобразнымъ характеромъ, а только то, что разобщаетъ этотъ народъ съ прочимъ человѣчествомъ, что дѣлаетъ его жизненный строй исключительнымъ и въ этой исключительности ложнымъ. Внѣшняя побѣда европейской культуры надъ Китаемъ можетъ быть прочною и желательною лишь подъ условіемъ внутренняго преодолѣнія *китайщины*, т. е. того историческаго начала, на которомъ основанъ ограниченный и исключительный строй китайской жизни. А для такого внутренняго преодолѣнія прежде всего необходимо знать Китай не въ однѣхъ только подробностяхъ его историческаго прошлаго и его современнаго быта, а въ той вѣковѣчной нравственно-соціальной основѣ, которая составляетъ и его силу и его ограниченность. Весьма интересный и своевременный опытъ изученія Китая именно съ этой самой существенной стороны находимъ мы въ недавно вышедшемъ трудѣ русскаго синолога, г. Георгіевскаго, *Принципы жизни Китая.*

Увлеченіе идеаломъ, хотя бы и китайскимъ, есть прекрасная и рѣдкая черта въ современномъ ученомъ. А для читателей энтузіазмъ г. Георгіевскаго могъ бы быть опасенъ только въ томъ случаѣ, еслибъ этотъ почтенный ученый былъ единственнымъ Европейцемъ, знающимъ китайскій языкъ и письменность и жившимъ въ Китаѣ. Но при множествѣ спеціалистовъ, разногласящихъ между собою, у насъ есть достаточная возможность выяснить объективную истину. Въ настоящее время, какъ русскіе, такъ и болѣе многочисленные западно-европейскіе синологи раздѣляются на два приблизительно равные лагеря поклонниковъ и противниковъ китайщины. Такимъ образомъ, не-спеціалисту поневолѣ приходится болѣе пользоваться положительными данными синологіи, нежели выводами и оцѣнками синологовъ. Матеріаломъ предлагаемаго очерка послужили доступные мнѣ (въ переводахъ на европейскіе языки) китайскіе источники, а также нѣсколько новѣйшихъ авторитетныхъ сочиненій о Китаѣ [2]).

---

[1]) «Le mélange de ces deux races qui peuvent pénétrer l'une chez l'autre, mais qui ne semblent pas pouvoir se fondre, reserve á l'avenir d'étranges complications». Тамъ же, p. 6.

[2]) Изъ каноническаго пятикнижія Китайцевъ намъ придется воспользоваться только священною исторіей, *Шу-цзинъ* (или по западному—*Шу-*

Задача моя состоитъ не въ описаніи того, *какъ* жили и живутъ Китайцы, а въ объясненіи того, *чѣмъ* и *во что* они живутъ, т.-е. однимъ словомъ въ объясненіи *китайскаго идеала.*

## I.

Принципъ отеческой власти.—Вѣроятное происхожденіе китайской націи.—Культъ предковъ.—Предки какъ распорядители браковъ.

И частный бытъ, и государственный строй, и религія, и нравственное міросозерцаніе Китайцевъ, все это выросло и развилось изъ одного общаго корня, изъ семейнаго начала, или точнѣе изъ *абсолютизма отеческой власти.* Благодаря непоколебимой вѣрности этому началу „стосемейный“ кланъ „черноголовыхъ“ [1]), спустившійся въ доисторическія времена изъ Монголіи внизъ по Желтой Рѣкѣ, могъ, разростаясь въ четырехсотмилліонный народъ, не утратить характера единой тѣсно-сплоченной и однородной семьи. Вся сложная политическая организація нынѣшняго Китая разсматривается самими Китайцами лишь какъ концентрическое расширеніе отцовской власти: сельскій староста есть отецъ своего села, окружный начальникъ—отецъ своего округа, губернаторъ—отецъ своей провинціи и наконецъ богдыханъ—отецъ всего срединнаго царства, всего безчисленнаго потомства „ста семействъ“ [2]).

Можно съ полною вѣроятностію предположить, что то начало, которое доселѣ опредѣляетъ собою весь китайскій строй жизни, что оно же было и первичною причиной самого возникновенія Китая,

---

книгъ). Классическимъ четверокнижіемъ я пользовался во французскомъ переводѣ Pauthier (Confucius et Mencius, les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine, Paris 1841), а двумя первыми книгами изъ него—также и въ нѣмецкомъ переводѣ Плэнкнера съ обширными, но отчасти фантастическими комментаріями (Confucius, Ta-Hiô, Erhabene Wissenschaft, aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Reinhold von Pläsckner, Leipzig 1875, и Confucius, Tchong-Yong, der unwandelbare Seelengrund, Leipz. 1878 . Для Лао-цзы я имѣлъ доселѣ остающійся образцовый переводъ Stanislas Julien (Lao-Tseu, Tao-te-King, Livre de la voie et de la vertu, Paris 1842). Изъ пособій назову Plath, Die Religion der alten Chinesen, München 1862 и его же Der Cultus der alten Chinesen, 1863; затѣмъ Annales du musée Guimet vls I, XI, XII; главнымъ же образомъ вышеупомянутый трудъ г. Георгіевскаго, въ которомъ собрано много данныхъ не только для подтвержденія, но и для ограниченія его взгляда. Во всякомъ случаѣ нашъ синологъ глубже большинства своихъ собратій проникъ въ самую сущность китайской вѣры и жизни.

[1]) «Пэ-синъ» (сто семействъ) и «Ли-минъ» (черныя головы)—такъ называютъ Китайцы свой народъ.

[2]) См. Pläsckner, *Ta-Hio*, 250, 267, 268.

какъ особой націи. По всей вѣроятности родоначальниками Китайскаго народа стали тѣ Монголы, которые первые среди своихъ соплеменниковъ перешли отъ безпорядочнаго смѣшенія половъ и связанной съ нимъ *матріархіи* къ постоянному браку и опредѣленнымъ семейнымъ группамъ, гдѣ естественно господствующее значеніе принадлежитъ отцу. Такая существенная перемѣна въ бытѣ непремѣнно должна была произвести враждебное выдѣленіе „ста семействъ“ изъ остального монгольскаго населенія, а затѣмъ и вынужденную ихъ эмиграцію. А двинуться имъ всего легче было по долинѣ Гоан-го къ юго-востоку, гдѣ и основалось китайское государство. Какъ бы то ни было, съ древнѣйшихъ временъ, о которыхъ дошли до насъ историческія извѣстія, и донынѣ неизмѣнною основой китайскаго жизненнаго строя является безусловная *патріархія*.

„Несмотря на многоженство, говоритъ Ревилль, несмотря на многія причины разложенія, китайская семья остается сплоченною и прочною. Значитъ, эта прочность не опирается здѣсь, какъ въ другихъ странахъ, на исключительномъ и приблизительно равноправномъ союзѣ отца и матери. Она основывается прежде всего на священномъ характерѣ отеческой власти“. Мать пользуется только отраженіемъ этой власти и отъ мужа заимствуетъ свои права надъ дѣтьми. „Общепризнанная обязанность сыновняго повиновенія, насколько она относится къ отцу, достигаетъ въ Китаѣ, можно сказать, абсолютнаго значенія“ [1]).

Личность сына какъ бы упраздняется личностью родителя во все время жизни послѣдняго. Но и послѣ его смерти отношеніе въ принципѣ не измѣняется. Отецъ семейства, обладающій полнотой власти надъ своими дѣтьми, самъ признаетъ надъ собою полновластіе умершаго родителя и чрезъ него всего восходящаго ряда предковъ. Основаніе всякой добродѣтели и всякаго порядка есть сыновнее благочестіе, а настоящее сыновнее благочестіе есть то, которое относится не къ живымъ только, но и къ умершимъ отцамъ [2]). Такимъ образомъ, истинный Китаецъ ни въ какомъ возрастѣ и положеніи не пользуется личною самостоятельностью и индивидуальнымъ почином, никогда не можетъ дѣйствовать отъ себя,—онъ только исполняетъ волю предковъ, онъ всегда и во всемъ зависитъ отъ своего родового *прошлаго*. Этимъ прошлымъ по китайскому понятію всецѣло опредѣляется и важнѣйшее событіе человѣческой жизни, самое условіе ея будущности. „Бракъ, говорится въ *ли-цзи*, заключается для того, чтобы чело-

¹) A. Reville, *La Religion Chinoise*, p. 170.
²) Meng-Tseu Hia Meng, II, 13 и passim.

вѣку быть въ состояніи правильно служить усопшимъ предкамъ и продолжать свой родъ“ [1]). Если цѣль брака вообще относится къ предкамъ, то и въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ бракосочетанія главная роль должна принадлежать предкамъ жениха и невѣсты. Такъ оно и есть доселѣ, какъ это видно изъ обычнаго свадебнаго ритуала Китайцевъ.

Обрядъ заключенія брака состоитъ изъ двухъ главныхъ частей: сватовства *(на-цай)* и отправленія даровъ *(на-би)*; и то и другое относится собственно къ предкамъ. *На-цай* совершается такимъ образомъ. Отецъ жениха, сопровождаемый всѣмъ своимъ семействомъ, отправляется въ домашній храмъ предковъ, неся на блюдѣ письмо къ отцу невѣсты, которое кладется на жертвенный столъ, затѣмъ приноситъ предкамъ жертвы съ соблюденіемъ различныхъ церемоній, низводитъ духовъ на эти жертвы посредствомъ заклинаній и молитвословій со многими колѣнопреклоненіями и поклонами, и затѣмъ дѣлаетъ такой докладъ: „Такого-то года, мѣсяца и числа я, почтительный потомокъ, имя рекъ, осмѣливаюсь довести до свѣдѣнія достопочтеннаго усопшаго прапрадѣда моего, имя рекъ (также поименовываются и ближайшіе предки до родителей включительно), слѣдующее: сынъ мой, такой-то, достигшій совершеннолѣтняго возраста и еще не сочетавшійся бракомъ, имѣетъ взять себѣ въ жены дочь такого-то; съ благоговѣніемъ предлагая вамъ вино и плоды, почтительно увѣдомляю васъ, что сегодня совершается *на-цай* и вопрошеніе объ имени невѣсты“. Послѣ заключительнаго молебствія письмо берется съ жертвеннаго стола и, какъ одобренное предками, отправляется съ посланнымъ къ отцу невѣсты, который съ подобными же церемоніями докладываетъ его своимъ предкамъ и отправляетъ отвѣтъ, опять докладываемый предкамъ жениха, у которыхъ затѣмъ освѣдомляются посредствомъ гаданія о счастливомъ днѣ для совершенія брака. Во второмъ обрядѣ, *на-би*, дары, посылаемые отцомъ жениха отцу невѣсты, представляются предкамъ перваго предъ отправленіемъ и предкамъ второго по полученіи при особыхъ докладахъ и молебствіяхъ. Такими же докладами и молебствіями сопровождается и окончательное согласіе отца невѣсты на заключеніе брака въ назначенный день.

„Что касается *на-цай*, говоритъ г. Георгіевскій, то смыслъ его совершенно понятенъ: такъ какъ въ бракѣ заинтересованы предки жениха [2]), то они и ведутъ дѣловые переговоры съ предками невѣ-

---

[1]) Георгіевскій, *Принципы жизни Китая*, стр. 121.

[2]) Такъ какъ для нихъ черезъ этотъ бракъ обусловливается дальнѣйшее потомство, т.-е. дальнѣйшее служеніе имъ на землѣ. *В. С.*

сты, причемъ родители брачущихся играютъ роль только посредниковъ, а будущіе супруги не играютъ никакой роли—ихъ дѣло свято исполнять то, что будетъ приказано предками. Но что же означаетъ *на-би*? Почему посылка даровъ облекается такою торжественностью и объявляется въ домашнихъ храмахъ? Да и зачѣмъ посылаются дары? Отвѣтъ на эти вопросы самъ собою получится, если мы примемъ во вниманіе какъ цѣль брака, такъ и отношеніе къ нему обѣихъ семей. Предки жениха, въ видахъ обезпеченія собственнаго посмертнаго благоденствія, желаютъ, чтобъ ихъ родъ не угасалъ и чтобы живущіе на землѣ ихъ потомки имѣли дѣтей; для предковъ, слѣдовательно, весьма важно пріобрѣсти жениху невѣсту изъ другого рода [1]). Предки невѣсты разсуждаютъ иначе; что имъ за выгода, если ихъ правнучка сдѣлается женой чужефамильца? вѣдь они потеряютъ въ ней служанку—и только, потерпѣвъ нѣкоторый ущербъ въ приношеніяхъ, должны будутъ умалить свое загробное довольство. Шансы, значитъ, неравные: одни предки выигрываютъ, и очень много, другіе проигрываютъ. Чтобы выгода для одной стороны не влекла за собою убытки для другой, необходимо вознаградить эту другую сторону такимъ количествомъ полезныхъ предметовъ, какое теряетъ она, выпуская дѣвицу изъ своего дома. Ясно, что въ древнѣйшія времена невѣсты пріобрѣтались не иначе, какъ куплей, *и такъ какъ хозяевами всякой собственности считались* прежде всего *предки семействъ, то они и вели между собою торгъ:* предки жениха пріобрѣтали дѣвицу, предки невѣсты получали полезные предметы какъ ея стоимость. Въ этомъ заключается первоначальный смыслъ отправленія даровъ“ [2]).

Такой взглядъ подтверждается, между прочимъ, и тѣмъ обрядомъ, которымъ новобрачная на третій день послѣ брака лично передается въ вѣдѣніе своихъ новыхъ предковъ, т. е. предковъ мужа. Все семейство собирается въ домашнемъ храмѣ предковъ предъ таблицами съ ихъ именами и послѣ обычныхъ церемоній и жертвоприношеній всѣ становятся на колѣни, и хозяинъ произноситъ слѣдующій молитвенный докладъ: „Мой родной сынъ, имя рекъ, вступилъ такого-то числа въ законный бракъ,—и его молодую жену, имя рекъ, осмѣливаюсь представить при семъ на воззрѣніе предковъ. Благоговѣйно умоляю обратить на нее милостивое вниманіе и благословить ее счастіемъ и долгоденствіемъ, хранить ея (новый) домъ и родствен-

---

[1]) Браки между родственниками или даже однофамильцами издревле безусловно запрещаются китайскимъ законодательствомъ. *В. С.*
[2]) Георгіевскій, о. с, стр. 127, 128.

никовъ и возвеселить ее видѣніемъ многочисленнѣйшаго потомства. О чемъ смиренно доношу“ [1]).

## II.

### Жертвы предкамъ.—Каннибализмъ и человѣческія жертвы въ Китаѣ.

Безусловная власть прошедшаго надъ настоящимъ и будущимъ, господство умершихъ надъ живыми, всего явственнѣе выражаются въ тѣхъ жертвахъ, которыми потомки покупаютъ у предковъ право на существованіе. Культъ предковъ, бывшій нѣкогда основнымъ элементомъ въ религіи и жизни всѣхъ народовъ, только въ одномъ Китаѣ доселѣ сохранилъ за собою преобладающее значеніе религіозное и бытовое. Разумѣется, для современныхъ образованныхъ Китайцевъ, при всемъ ихъ уваженіи къ этому культу, онъ сталъ, вообще говоря, лишь благочестивою фикціей, символическимъ выраженіемъ общихъ идей о зависимости настоящаго отъ прошлаго, о безусловной обязательности сыновняго благочестія, не упраздняемаго и смертію, о святости преданія и старины. При такомъ взглядѣ самыя жертвы предкамъ суть учтивое о нихъ воспоминаніе [2]) и вмѣстѣ съ тѣмъ исполненіе древняго обряда, освящающаго и одухотворяющаго семейный союзъ. Не таковъ былъ изначальный характеръ этого культа. Въ Китаѣ, какъ и вездѣ, первобытныя жертвы были по преимуществу жертвы человѣческія: *умершіе пожирали живыхъ*. „Необходимо принять во вниманіе“, говоритъ г. Георгіевскій, „что въ Китаѣ и до сихъ поръ нерѣдко практикуется людоѣдство: когда человѣкъ убьетъ своего врага, на полѣ битвы или въ частной ссорѣ, онъ раскрываетъ его трупъ, вынимаетъ сердце и печень и поѣдаетъ ихъ; это дѣлается съ одной стороны для пріобрѣтенія большей храбрости, а съ другой, для удовлетворенія чувству враждебности. (Въ знаменитыхъ китайскихъ романахъ *Сань-гочжи* и *Шуй-ху-Чжуань*, а также въ драмѣ

---

[1]) Тамъ же, стр. 133.

[2]) Характернымъ образчикомъ китайской учтивости относительно покойниковъ можетъ служить слѣдующая „молитва“, которую сынъ обязанъ произнести у гроба своего отца во время похороннаго жертвоприношенія: „Такого-то года, мѣсяца и числа, я, имя рекъ, осмѣливаюсь явственно донести предъ душой и прахомъ своего отца слѣдующее: глубоко опечаленъ я потерею тебя, имя рекъ, моего отца. Уже запечатанъ твой гробъ и ты навсегда оставилъ меня, имя рекъ. Теперь гробъ твой благоговѣйно будетъ преданъ погребенію, и вскорѣ будетъ воздвигнутъ на твоей могилѣ высокій холмъ. Я самъ буду неусыпнымъ его стражемъ. Увы! какая невыразимая печаль! О чемъ осмѣливаюсь донести“. (Георг., о. с. стр. 55).

*Чжао-ли-жань-фэй* есть не мало указаній на то, что въ Китаѣ бывали любители лакомиться человѣческимъ мясомъ не только во время войны, но и въ мирное время). Если такъ поступаютъ живые люди со своими убитыми врагами, то въ отношеніи послѣднихъ не иначе ведутъ себя и усопшіе,—и они не прочь полакомиться сердцемъ и печенью. Жертвовать усопшему на могилѣ сердце его убитаго врага находятъ приличнымъ не только простолюдины, но иногда и само правительство: при императорѣ Цзя-цинѣ въ восемнадцатомъ году нынѣшняго уже столѣтія случилось, что одинъ чиновникъ былъ отравленъ тремя своими слугами; когда преступленіе обнаружилось, императоръ приказалъ привести убійцъ къ могилѣ усопшаго и изрубить ихъ на куски, а сердце вынуть и какъ спеціальную жертву предложить покойнику“ [1]).

Но принесеніе умершему въ жертву его врага или убійцы есть случай исключительный. Несомнѣнно, что въ Китаѣ, какъ и повсюду, были человѣческія жертвы болѣе общаго и постояннаго характера. Прежде всего настоящій глава семьи, остающійся въ живыхъ по смерти своего родителя, ничѣмъ лучше не могъ выразить своей благочестивой преданности представителю родового прошлаго, какъ принося ему въ жертву представителя родовой будущности—своего старшаго сына, если только былъ другой сынъ, къ которому могло перейти преемство семейнаго служенія предкамъ. Прямыхъ историческихъ свидѣтельствъ о существованіи въ Китаѣ обычая приносить въ жертву первенцовъ до насъ не дошло, но помимо соотвѣтствія съ религіями другихъ народовъ есть и въ области синологіи косвенныя указанія на такой обычай; такъ, напримѣръ, старшему сыну присвоено Китайцами названіе *чжунь-цзы*, что̀ значитъ „сынъ могилы“ [2]). Г. Георгіевскій приводитъ еще другое весьма любопытное косвенное свидѣтельство о принесеніи въ жертву если не первенца, то вообще когонибудь изъ молодого поколѣнія семьи, изъ внуковъ умершаго, хотя въ этомъ случаѣ почтенный синологъ не указываетъ и, повидимому, не замѣчаетъ первоначальнаго смысла сообщаемыхъ имъ данныхъ. „До сихъ поръ широко распространенное въ Китаѣ убѣжденіе“, говоритъ г. Георгіевскій, „что душа умершаго человѣка можетъ вселяться въ тѣло живого, вполнѣ объясняетъ намъ ту форму культа предковъ,

[1]) Георгіевскій, о. с. стр. 39.

[2]) Георг., о. с. 145. Въ настоящее время это названіе можетъ, пожалуй, относиться къ служенію при могилѣ предка, но именно поэтому и нельзя сомнѣваться въ первоначальномъ смыслѣ этого зловѣщаго термина. Ибо всегда и вездѣ постоянное служеніе при могилѣ или храмѣ было замѣной или смягченіемъ человѣческихъ жертвъ.

которая для положительной китайской исторіи считается древнѣйшей. Всякій разъ, какъ въ *мхо* [1]) слѣдовало приносить жертвы и поклоняться духу усопшаго предка, одинъ изъ его родственниковъ (обыкновенно внукъ, а за неимѣніемъ таковаго и другой членъ семейства) облачался въ парадныя одежды покойнаго, являлся его представителемъ и дѣйствовалъ его именемъ [2]). Этотъ представитель умершаго назывался *ши*, что значитъ собственно трупъ, мертвецъ". — „Не слѣдуетъ при этомъ думать", прибавляетъ г. Георгіевскій, „что *ши*, облекшійся въ одежды усопшаго, служилъ только къ тому, чтобы напоминать живымъ членамъ семейства объ ихъ умершемъ родителѣ, дѣдѣ, прадѣдѣ и пр.—нѣтъ: когда онъ ѣлъ, пилъ, услаждался звуками музыки или танцами, то всякій былъ убѣжденъ, что все это дѣлаетъ не *ши*, а вселившійся въ него духъ покойника,—тутъ не было мѣста какому-нибудь аллегоризму, напротивъ, была самая полная реальность" [3]). Впослѣдствіи вмѣсто живого человѣка, для ритуальнаго воплощенія предка, стали служить деревянныя статуи, шелковыя куклы, наконецъ соломенныя чучелы и бумажныя изображенія. Но зачѣмъ бы понадобились эти замѣны, если воплощеніе предка въ потомкѣ было, какъ полагаетъ г. Георгіевскій, лишь временнымъ и для самого *ши* совершенно безвреднымъ? Почему такой консервативный и благочестивый народъ, какъ Китайцы, отказался отъ этой невинной, но выразительной формы культа и замѣнилъ ее другими менѣе серьезными. Но если вспомнить соотвѣтствующіе факты въ другихъ религіозныхъ странахъ, напр. въ Мексико, то станетъ ясно, что отождествленіе высшаго существа съ однимъ изъ его поклонниковъ вовсе не есть безобидное спиритическое явленіе. Очевидно, предокъ вселялся въ излюбленнаго имъ потомка не для того, чтобъ его покинуть, а для того, чтобы взять его съ собою на тотъ свѣтъ, т. е., другими словами, *ши* былъ обреченная жертва представляемому имъ духу, почему и назывался заранѣе „трупомъ" или „мертвецомъ". А затѣмъ, когда, съ развитіемъ цивилизаціи и благодаря дѣйствію цѣлаго ряда моральныхъ философовъ, нравы настолько смягчились, что человѣческія жертвы, какъ *постоянная* форма культа, сдѣлались невозможными, Китайцы по необходимости прибѣгли къ различнымъ замѣнамъ и вмѣсто живыхъ людей стали предоставлять въ распоряженіе предковъ бездушные предметы.

Впрочемъ, принесеніе въ жертву умершимъ такихъ человѣческихъ

---

[1]) Такъ называется по-китайски примогильный храмъ предковъ. *В. С.*
[2]) Георг., о. с. стр. 68.
[3]) Тамъ же.

существъ, которыя въ семейномъ и общественномъ быту не имѣютъ самостоятельнаго значенія, каковы вдовы и слуги, сохранилось въ Китаѣ до весьма поздняго времени, на что имѣются прямыя и положительныя историческія указанія. Обычай заживо погребать женъ съ ихъ умершими мужьями, несомнѣнно, существовалъ въ Китаѣ въ эпоху не очень отдаленную. Съ императоромъ 4-й династіи Цинь-ши-хуанъ-ди († 209 г. до Р. Х.) были похоронены всѣ его жены, не имѣвшія дѣтей. Онъ устроилъ себѣ огромный склепъ въ горѣ Ли, причемъ трудились 720.000 рабочихъ въ теченіе 37 лѣтъ; этотъ склепъ освѣщался неугасаемыми лампами, въ которыхъ горѣніе поддерживалось человѣческимъ жиромъ [1]). Если императоры 5-й (первой ханьской) династіи (прекратившейся въ началѣ нашей эры) не слѣдовали примѣру Цинь-ши-хуанъ-ди, то тѣмъ не менѣе, удовлетворяя исконнымъ требованіямъ, хотя и смягченнымъ по формѣ, установляли правило, по которому бездѣтныя жены главы имперіи, по его смерти, должны были переселяться изъ гарема на жительство въ предѣлы ограды, окружающей могилу ихъ повелителя. Что касается женъ простолюдиновъ, то въ Китаѣ онѣ весьма нерѣдко, безо всякаго посторонняго побужденія, соглашаются добровольно кончить свою жизнь и быть погребенными со своими усопшими мужьями. Біографіи такихъ женъ, носящихъ названіе *ли-фу*, т.-е. доблестныхъ, многочисленны въ китайской литературѣ [2]). Только въ прошломъ столѣтіи въ 1729 г. былъ изданъ императорскій указъ, объявлявшій, что такимъ добровольнымъ мученицамъ не будетъ болѣе воздаваемо никакихъ особыхъ почестей [3]).

„Если усопшій при жизни имѣлъ слугъ, то и они, по смыслу древнѣйшихъ воззрѣній, должны слѣдовать въ могилу за своимъ господиномъ... Съ циньскимъ княземъ У-гуномъ († 660 г. до Р. Х.) было погребено 66 человѣкъ, а съ Му-гуномъ († 620 г. до Р. Х.), княземъ того же удѣла—177 человѣкъ. Когда гробъ (упомянутаго) императора Цинь-ши-хуанъ-ди былъ поставленъ въ могильную комнату, то въ нее загнали всѣхъ мастеровъ, оканчивавшихъ устройство могилы, и замуровали ихъ. Когда скончался танскій императоръ Ли-ши-минъ (въ 650 г. по Р. Х.), то 14 татарскихъ князей, находившихся при дворѣ, выразили желаніе быть погребенными съ усопшимъ повелителемъ... Когда у императора Шунь-чжи (1644—1672 по Р. Х.) умерла его любимая жена, то онъ приказалъ убить на ея могилѣ 30 человѣкъ [4]).

---

[1]) Георг., стр. 35, 27.
[2]) Тамъ же, стр. 35, 36.
[3]) A. *Réville*, *La Religion Chinoise*, p. 212.
[4]) Георг., 37, 38.

Это послѣднее извѣстіе показываетъ, что принудительныя человѣческія жертвоприношенія, безусловно отмѣненныя для всего Китая въ 972 г. по Р. Х. [1]), тѣмъ не менѣе продолжали существовать до XVII вѣка; а по мнѣнію нѣкоторыхъ они сохраняются и до настоящаго времени. Такъ, де-Гроотъ, авторъ одного изъ самыхъ авторитетныхъ новѣйшихъ сочиненій о Китаѣ, утверждаетъ, что нынѣ царствующая династія продолжаетъ держаться обычая при смерти каждаго изъ своихъ членовъ умерщвлять извѣстное число людей, чтобъ они могли служить умершему. Онъ же сообщаетъ любопытный фактъ, что во время англо-французской экспедиціи 1860 г. одинъ маньчжурскій военачальникъ, опасно раненый при Паликао, велѣлъ обезглавить взятыхъ имъ въ плѣнъ французскаго миссіонера и англійскаго офицера, чтобы пользоваться ихъ обществомъ на томъ свѣтѣ [2]).

## III.

**Предки и «Небо».—«Сто духовъ».—Значеніе и составъ китайскаго «Неба».—Пожалованные духи.**

Обычай, доселѣ не вполнѣ исчезнувшій, жертвовать физически живымъ для умершихъ есть лишь самое сильное и конкретное выраженіе того общаго поклоненія прошлому, на которомъ зиждется весь китайскій строй. Этотъ культъ прошлаго прежде всего обусловливаетъ единство и крѣпость китайской семьи. Единовластіе живого отца не могло бы сохранять своего абсолютнаго значенія, еслибъ оно не имѣло точки опоры, независимой отъ даннаго лица, недоступной для смерти. Какъ временный намѣстникъ отошедшихъ въ вѣчность предковъ, какъ ихъ жрецъ и посредникъ между ними и живыми членами семьи, отецъ есть носитель высшаго религіознаго начала, сообщающаго его фактической власти священный авторитетъ. Перенося центръ своей тяжести въ прошедшее, въ область абсолютнаго факта, неизмѣннаго и неподвижнаго, китайская семья сама пріобрѣла крѣпость незыблемаго факта, надъ которымъ безсильно время.

Обладая въ Китаѣ чрезвычайною интенсивностью, религіозно-семейное начало обнаружило здѣсь и великую силу экстенсивности, захвативъ и опредѣливъ собою весь политическій строй самаго многолюднаго и самаго долговѣчнаго государства въ мірѣ. Что китайская держава, при всей своей сложной бюрократической администраціи,

[1]) Réville, 209.
[2]) Réville, 211, 212.

неизмѣнно сохраняетъ патріархальный характеръ, свойственный другимъ государствамъ лишь въ извѣстныя историческія эпохи, это есть фактъ общеизвѣстный. Но на первый взглядъ можетъ показаться, что религіозная основа у этой государственной патріархіи совсѣмъ другая, нежели у частной семьи. Глава семейства есть жрецъ въ культѣ предковъ, какъ сынъ своихъ умершихъ отцовъ, онъ есть посредникъ между ними и своимъ семействомъ; императоръ есть жрецъ въ культѣ *неба*, какъ *Сынъ неба* на землѣ, онъ есть посредникъ неба и земли, но что̀ такое *небо* по китайскимъ понятіямъ? Прежде всего должно различать идею неба въ системахъ китайскихъ философовъ отъ представленія о небѣ въ положительной религіи Китая. По ученію китайской философіи въ обѣихъ ея главныхъ школахъ (даосійской и конфуціанской), небо и земля суть первыя соотносительныя осуществленія двухъ основныхъ силъ, на которыя раздвояется единая безусловная потенція природы—*тао*; изъ этихъ силъ, одна, какъ извѣстно, есть активная или мужская—*янъ*, а другая пассивная или женская—*инь*; небо есть первобытная реализація или воплощеніе *янъ*, а земля такая же реализація *инь*. Если понятіе чистой потенціи бытія, полярно раздвояющейся въ своемъ космическомъ явленіи, принадлежитъ къ области философскаго умозрѣнія, а не народнаго вѣрованія, то разумѣется и опредѣленіе неба, какъ первой реализаціи одного изъ этихъ метафизическихъ полюсовъ всего существующаго, не можетъ ничего говорить положительному религіозному сознанію народа. Съ другой стороны, нѣтъ рѣшительно никакого основанія отождествлять „небо“ китайской религіи съ „личнымъ творцомъ“ западнаго деизма, какъ это по примѣру старинныхъ миссіонеровъ дѣлаютъ и нѣкоторые новѣйшіе синологи. Вопросъ о собственномъ значеніи этой основной религіозной идеи Китайцевъ рѣшался бы, вѣроятно, очень легко, еслибы священныя книги Китая дошли до насъ въ своемъ первоначальномъ видѣ, а не въ той очищенной редакціи, которую имъ далъ Конфуцій, желавшій подвести народныя вѣрованія подъ уровень своего морально-политическаго ученія. Но такъ какъ это ученіе было, какъ мы далѣе увидимъ, раціонализмомъ только по формѣ, по существу же своему опредѣлялось цѣлями національно-государственнаго консерватизма, то оно, хотя и прикрывало болѣе идеальными и отвлеченными представленіями первобытный смыслъ народной вѣры, никакъ не могло однако безслѣдно упразднить его. И дѣйствительно, указанія на этотъ первобытный смыслъ мы находимъ не только въ священномъ или каноническомъ пятикнижіи, сохраняющемъ въ поновленномъ видѣ древнѣйшіе памятники китайской

письменности, но также и въ классическомъ четверокнижіи, содержащемъ ученіе самого Конфуція и его главнаго послѣдователя Мэнъ-цзы. Эти послѣднія указанія для насъ важнѣе первыхъ, какъ имѣющія значеніе и для современнаго Китая. Въ разговорахъ Мэнъ-цзы (послѣдняя изъ четырехъ классическихъ книгъ) есть одно мѣсто, которое на мой взглядъ имѣетъ рѣшающее значеніе. Для большей ясности приведу его въ связи съ предыдущимъ контекстомъ.

„Вэнъ-чанъ [1]) сказалъ: правда ли, что владыка *Яо* далъ державу *Шуну* [2])?

„Мэнъ-цзы сказалъ: Отнюдь. Сынъ неба никому не можетъ дать державу.

„Вэнъ-чанъ сказалъ: Хорошо. Но такъ какъ Шунъ обладалъ державой, то кто ему далъ ее?

„Мэнъ-цзы сказалъ: Небо дало.

„Вэнъ-чанъ продолжалъ: Если небо дало, то не чрезъ ясныя ли слова?

„Мэнъ-цзы возразилъ: Отнюдь. Небо не разговариваетъ; оно возвѣщаетъ свою волю событіями и подвигами, вотъ и все.

„Вэнъ-чанъ присовокупилъ: *Какъ* возвѣщаетъ оно свою волю событіями и подвигами?

„Мэнъ-цзы сказалъ: Сынъ неба можетъ только предложить человѣка небу, онъ не можетъ приказать, чтобы небо дало этому человѣку державу. Имперскіе вассалы могутъ предложить человѣка Сыну неба, они не могутъ приказать, чтобы Сынъ неба далъ ему санъ вассальнаго князя. Градоначальникъ можетъ предложить человѣка вассальному князю, онъ не можетъ приказать, чтобы вассальный князь далъ ему достоинство градоначальника.

„Нѣкогда *Яо* предложилъ Шуна небу, и небо его приняло; онъ показалъ его народу покрытаго славой, и народъ его принялъ. Вотъ почему я сказалъ: небо не разговариваетъ; оно возвѣщаетъ свою волю въ событіяхъ и въ подвигахъ человѣка, вотъ и все.

„Вэнъ-чанъ сказалъ: Позвольте мнѣ еще вопросъ. Что разумѣете вы подъ словами: *онъ предложилъ его небу, и небо его приняло, онъ показалъ его народу покрытаго славой, и народъ его принялъ?*

„Мэнъ-цзы сказалъ: Онъ приказалъ ему священнодѣйствовать при владычней жертвѣ, *и сто духовъ одобрили его жертвопри-*

[1]) Одинъ изъ учениковъ Мэнъ-цзы.

[2]) *Яо* и *Шунъ*—два древніе полумиѳическіе государя, изъ коихъ второй, будучи простого происхожденія, за добродѣтель былъ усыновленъ первымъ.

*ношеніе: вотъ согласіе неба.* Онъ приказалъ ему завѣдывать государственными дѣлами, и такъ какъ онъ завѣдывалъ ими хорошо, то „сто семействъ“ стали спокойны и довольны; вотъ согласіе народа“ [1]).

Итакъ, одобреніе кого-нибудь небомъ значитъ, что его одобряютъ сто духовъ, принимая его публичную жертву. Въ приведенномъ текстѣ эти два понятія: *небо* и *сто духовъ* признаются безусловно равносильными, прямо отождествляются. Какъ терминъ „сто семействъ“ (*пэ-синъ*) есть лишь другое названіе Китайскаго народа, точно такъ же терминъ „сто духовъ“ (*пэ-шинъ*) есть лишь другое названіе неба. Но откуда взялся этотъ терминъ и что собственно должно подъ нимъ разумѣть?

Извѣстно, что народы, находящіеся въ младенчествѣ, такъ же какъ и малыя дѣти, не могутъ имѣть раздѣльнаго понятія о большихъ числахъ. Нѣкоторые останавливаются въ своемъ счетѣ на трехъ, другіе на пяти, на десяти и т. д. То особое значеніе, которое соединяется со словомъ сто *(пэ)* въ китайскомъ языкѣ, можетъ объясняться только тѣмъ, что, когда родоначальники нынѣшнихъ китайцевъ выдѣлились изъ монгольскаго племени какъ особая нація, они умѣли считать только до ста. Сто было для нихъ крайнимъ, окончательнымъ и совершеннымъ числомъ, оно было равносильно понятію *всѣ,* т. е. полной совокупности предметовъ даннаго рода. Такъ, вмѣсто того, чтобы сказать *народъ*, они говорили *сто семействъ*, т. е. *всѣ* семейства, изъ которыхъ состоитъ народъ; причемъ, разумѣется, считая себя народомъ по преимуществу, они примѣняли это названіе только къ себѣ самимъ и сдѣлали изъ него свое собственное національное имя [2]). Какъ „сто семействъ“ значитъ всѣ семейства, или весь народъ, такъ же точно „сто духовъ“ значитъ всѣ духи въ совокупности, весь духовный міръ. И если изъ вышеприведеннаго текста явствуетъ, что небо и сто духовъ — одно и то же, то слѣдовательно подъ небомъ китайской религіи должно разумѣть не что иное, какъ совокупность или полноту всѣхъ духовныхъ сверхчеловѣческихъ существъ.

Въ той же классической китайской книгѣ (не въ ней одной конечно) мы находимъ прямое указаніе и на то, въ какомъ реальномъ

---

[1]) Meng-tseu, Hia-meng III, 5 (Trad. Pauthier pp. 353, 354).

[2]) Впрочемъ, первоначальные Китайцы могли называть себя *всѣ семейства* не изъ одного національнаго самомнѣнія, но и по всей справедливости, если вѣрно наше предположеніе, что прочіе Монголы въ то время еще не достигли семейной формы быта, находясь въ состояніи половой анархіи.

отношеніи къ небу представлялъ себя китайскій народъ. „Когда *небо породило этотъ народъ*, оно хотѣло, чтобы первые познавшіе правила дѣйствій или нравственныя обязанности научили этому другихъ“[1]).

Китайскій народъ есть порожденіе, сынъ неба. Сто семействъ относятся къ ста духамъ такъ же, какъ каждое отдѣльное семейство относится къ породившимъ его предкамъ. Духи суть универсальные предки, такъ же какъ предки суть семейные духи. И какъ каждое семейство связано со своимъ невидимымъ началомъ посредствомъ одного видимаго средоточія—въ лицѣ отца-домовладыки, который есть по преимуществу сынъ своихъ отшедшихъ отцовъ, представитель семейнаго единства, жрецъ и служитель предковъ, такъ же точно и „сто семействъ“, вся китайская нація для постоянной и видимой связи своей (какъ единаго цѣлаго) съ причиной своего бытія и источникомъ правильной жизни сосредоточивается въ лицѣ одного верховнаго владыки и общаго отца, онъ же есть сынъ неба, по преимуществу жрецъ и служитель „ста духовъ“. Онъ такъ же соединяетъ съ небомъ все національно-государственное цѣлое, какъ частный домовладыка соединяетъ свою семью съ предками.

Соотвѣтствіе между семейнымъ культомъ предковъ и государевымъ культомъ неба—полное. Но это есть только соотвѣтствіе. Остается еще узнать: кто же такое сами по себѣ эти „сто духовъ“ или всѣ дýхи, составляющіе небо? Находятся ли они въ какомъ-нибудь реальномъ отношеніи, и если находятся, то въ какомъ именно къ родоначальникамъ частныхъ семей, къ душамъ умершихъ предковъ?

Прежде всего было бы ошибочно изъ тождества понятій неба и „ста духовъ“ выводить то заключеніе, что культъ неба обнимаетъ собою только тѣхъ духовъ, которые имѣютъ какое-нибудь отношеніе къ явленіямъ видимаго неба, напр. духи планетъ, созвѣздій и т. п. Если небо и земля рѣзко различаются другъ отъ друга въ чувственномъ воззрѣніи и прямо противополагаются другъ другу въ китайской философемѣ о *янъ* и *инь*, то никакъ нельзя распространять этого на область положительной религіи китайцевъ. Здѣсь небо включаетъ въ себѣ всѣхъ духовъ, слѣдовательно не однихъ сидеральныхъ и атмосферическихъ, а также и духовъ земныхъ стихій, водяныхъ, горныхъ, лѣсныхъ, также духовъ покровителей областей, городовъ, профессій и добродѣтелей. Китайскій пантеонъ и по обилію и по всесторонности едва ли уступаетъ греко-римскому. Откуда же набирается дѣйствительный составъ всего этого полчища?

[1]) Meng-Tseu ibid. (trad. Pauthier p. 359). То же самое повторяется далѣе IV, 1 (trad. Pauthier pp. 363, 364).

Извѣстная теорія, въ древности представленная Эвгемеромъ, а въ новѣйшее время развитая Гербертомъ Спенсеромъ въ его соціологіи, утверждаетъ, что всѣ боги суть умершіе люди. Въ такой безусловной формѣ эта теорія не выдерживаетъ критики, но содержащаяся въ ней доля истины примѣнима къ китайской религіи гораздо болѣе, чѣмъ къ какой-нибудь другой. На первый взглядъ можетъ даже показаться, что китайское небо не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ суммой китайскихъ предковъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ весь народъ по реальному своему составу есть лишь собраніе отдѣльныхъ семей, такъ казалось бы и отецъ этого народа—небо должно реально слагаться изо всѣхъ отдѣльныхъ предковъ. Но такое заключеніе было бы слишкомъ поспѣшно. Культъ неба имѣетъ всецѣло характеръ національно-государственный. Небу публично покланяется въ лицѣ императора китайскій народъ какъ единое культурно-политическое цѣлое, только въ этомъ послѣднемъ смыслѣ небо есть отецъ Китайскаго народа. Поэтому нѣтъ никакого основанія включать въ предметъ этого культа такихъ предковъ, которые имѣли лишь частное значеніе для своихъ семей, но ничего особеннаго не сдѣлали и ничѣмъ себя не заявили въ области общей національной и государственной жизни. И дѣйствительно, хотя посредствомъ правительственнаго акта, называемаго *фынъ-шэнъ* (пожалованіе духа), китайскій пантеонъ постоянно пополняется умершими китайцами, но не всякими, а лишь избранными. Пріобщенія къ составу небеснаго отца отечества или къ собору духовъ умершіе удостоиваются обыкновенно за примѣрныя заслуги въ какой-нибудь области національной жизни, особенно же въ области государственной; а въ нѣкоторыхъ болѣе рѣдкихъ случаяхъ канонизація происходитъ вслѣдствіе посмертныхъ явленій и знаменій, обратившихъ на себя публичное вниманіе и обнаружившихъ въ покойникѣ необычайное достоинство.

Духовъ или боговъ, пожалованныхъ въ этотъ санъ изъ простыхъ смертныхъ, великое множество, и они принадлежатъ къ самымъ различнымъ эпохамъ. Читатель, обратившій вниманіе на приведенный выше разговоръ между Мэнъ-цзы и Вэнъ-чаномъ, будетъ вѣроятно очень удивленъ, узнавъ, что скромный собесѣдникъ знаменитаго философа, жившій около 400 г. до Р. Х. и проводившій свою жизнь въ разсужденіяхъ, есть не кто иной, какъ богъ всякой науки, Вэнъ-чань-ди, покровитель ученыхъ и учащихся, весьма чтимый всѣми Китайцами и имѣющій въ Кантонѣ одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ храмовъ всего Срединнаго Царства.

Генералъ Гуань-гой, жившій въ III вѣкѣ до Р. Х., пожалованъ

въ боги войны Гуань-ди въ 1594 г. по Р. Х. Генералы Цинь-Цюнъ и Юй-Гжи-Гунъ, жившіе въ VII вѣкѣ по Р. Х., пожалованы въ боги за успѣшное охраненіе дворца отъ чертей. Министръ Кай-Лушэнь (жившій въ X вѣкѣ по Р. Х.) за расторопность, выказанную на похоронахъ императрицы, возведенъ по смерти въ „духа, открывающаго путь“ или „уничтожающаго опасности пути“. Наконецъ, одна Китаянка прямо попала въ царицы неба—Тянь-хоу. Она была уроженкой провинціи Фу-Цзянъ и при жизни своей ничѣмъ не отличалась. Когда она умерла, то родственники объявили, что духъ ея посѣщаетъ ихъ домъ; заключая изъ этого, что усопшая сдѣлалась богиней, они воздвигли ей храмъ. Новая богиня очень скоро стала популярною, и въ фу-цзяньскихъ анналахъ разсказывается много случаевъ, когда она являлась спасительницей утопающихъ на морѣ во время бури. Названіе царицы небесной было формально утверждено за богиней императоромъ Дво-Гуаномъ [1]).

Къ такимъ предметамъ, какъ положительная народная религія, менѣе всего примѣнимы требованія строгой послѣдовательности, систематичности и опредѣленности. Съ этою оговоркой можно смѣло утверждать, что вообще небо китайской религіи по реальному составу своему есть соборъ умершихъ Китайцевъ, своими особенными свойствами или заслугами содѣйствовавшихъ образованію и развитію Китая какъ національно-политическаго цѣлаго, *породившихъ* его въ этомъ смыслѣ, почему небо и есть отецъ китайскаго народа.

## IV.

**Тождество духовной и свѣтской власти въ Китаѣ.—Теократія первобытнаго безразличія.—Чиновники какъ жрецы, правители и учители.**

Будучи только расширеніемъ и обобщеніемъ семейной отеческой власти, верховная государственная власть въ Китаѣ имѣетъ по существу своему жреческій или священническій характеръ. Какъ частный отецъ семейства есть прежде всего жрецъ въ культѣ предковъ, такъ и владыка всекитайской семьи есть главнымъ образомъ верховный жрецъ и первосвященникъ въ культѣ неба или „ста духовъ“. Какъ отеческая власть разсматривается въ народной вѣрѣ какъ власть предковъ, общеніе съ которыми поддерживается жертвами и гаданьями, такъ точно и верховная власть государственная есть лишь

[1]) Георг., 179—184.

слѣдствіе и принадлежность первосвященнической функціи императора, дѣйствующаго посредствомъ тѣхъ же способовъ—жертвъ и гаданій, какъ орудіе неба и ближайшимъ образомъ своихъ обожествленныхъ предковъ, т. е. знаменитыхъ древнихъ и новыхъ императоровъ, удостоенныхъ пріобщенія къ собору „ста духовъ"—представителей общегосударственнаго прошлаго Китая. „Что Китай всегда управлялся и до сихъ поръ управляется мнимой волей усопшихъ государей, это не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію" [1]). Понятно, что такое значеніе принадлежало усопшимъ государямъ не какъ отдѣльнымъ личностямъ, а какъ входящимъ въ составъ „неба", какъ преимущественнымъ членамъ въ соборѣ „ста духовъ".

Если соціально-политическій строй Китайцевъ, всецѣло опредѣляемый религіознымъ началомъ, есть несомнѣнно теократія, то было бы однако неточно называть его, какъ это дѣлалъ Ревилль, свѣтскою теократіей или теократическимъ лаицизмомъ [2]). Было бы несправедливо упрекать Китайскую монархію въ такъ-называемомъ цезаропапизмѣ. Такіе термины, какъ свѣтская теократія и цезаропапизмъ, выражаютъ ненормальное соединеніе двухъ различныхъ властей съ болѣе или менѣе полнымъ подчиненіемъ или поглощеніемъ одной изъ нихъ другою. Но Китаю всегда было и доселѣ остается чуждымъ самое понятіе о двухъ различныхъ сферахъ власти духовной и свѣтской. Здѣсь между этими двумя властями не можетъ быть ни нормальнаго, ни ненормальнаго отношенія, потому что онѣ и не существуютъ, какъ особенныя, ни въ какомъ смыслѣ и ни въ какой степени. Первосвященническая власть по китайскимъ понятіямъ есть собственное и единственное основаніе власти государственной. Конфуцій, описывая, какъ древніе государи Ву-вангъ и Чеу-кунгъ старательно служили и приносили жертвы небу и предкамъ, заключаетъ свой разсказъ слѣдующимъ общимъ положеніемъ: „Тотъ, кто будетъ совершенно обученъ обрядамъ жертвоприношеній небу и землѣ, и кто пойметъ вполнѣ смыслъ великой пятилѣтней жертвы, называемой *Ти*, и великой осенней жертвы, называемой *Чанъ*, такъ же легко будетъ управлять царствомъ, какъ еслибъ онъ смотрѣлъ на ладонь своей руки" [3]).

Государь есть *rex* лишь въ силу того, что онъ есть rex *sacrorum*. Мы встрѣчаемъ здѣсь чистое первоначальное единовластіе, *тео-*

---

[1]) Георг., стр. 51.

[2]) En somme la Chine est sous le régime d'une théocratie laïque ou, si 'lon veut, d'un laïcisme théocratique (p. 227).

[3]) Чжунъ-юнъ, непоколебимость въ срединѣ, гл. XIX (trad. Pauthier p 49. Ср. Pläncker, Tchông-Yông 141).

*кратію первобытнаго безразличія.* Государь есть *единственный* посредникъ между небомъ и людьми, единственный правитель и намѣстникъ неба на землѣ [1]). „Владыка, говорится въ священной книгѣ *Шу-цзинъ*, заступаетъ мѣсто неба, чтобъ управлять людьми и учить ихъ и быть для нихъ образцомъ“.

Какъ первосвященникъ и царь безусловно тождественны въ лицѣ сына неба, такъ и во всѣхъ подчиненныхъ органахъ его власти функціи духовнаго и свѣтскаго управленія совпадаютъ безо всякаго различія. Оффиціальный Китай никогда не зналъ и не знаетъ другого духовенства, кромѣ чиновничества. Всякій начальникъ, высшій и низшій, есть eo ipso и религіозный глава народа въ предѣлахъ своей юрисдикціи. И какъ сынъ неба, совмѣщая въ себѣ всю полноту власти, есть не только верховный жрецъ и правитель, но также и *учитель* народа,—такъ и всѣ чиновники сверхъ своихъ жреческихъ и судебно-административныхъ обязанностей суть еще ex officio народные учители и проповѣдники. Уже съ древнихъ временъ начальники общинъ (*Цо*, состоящихъ изо 100 семействъ), начальники кантоновъ (*Танъ*—изъ 500 семействъ) и начальники округовъ (*Чеу*—изъ 2.500 семействъ) должны въ опредѣленные дни собирать подвѣдомый имъ народъ, чтобы послѣ положенныхъ жертвоприношеній говорить ему моральныя поученія и обличенія, а также спрашивать его о нуждахъ и всячески проявлять свою отеческую о немъ заботливость. Болѣе высокіе сановники поучаютъ подобнымъ же образомъ подчиненныхъ имъ чиновниковъ и передаютъ имъ наставленія, полученныя отъ верховнаго правительства.

Благодаря абсолютно-патріархальному принципу китайскаго строя, каждый начальникъ отъ сына неба и до послѣдняго сельскаго старосты обладаетъ въ своихъ границахъ *нераздѣльною* полнотой отеческой власти и, слѣдовательно, будучи въ полномъ смыслѣ отцомъ своихъ подчиненныхъ, есть для нихъ тѣмъ самымъ и жрецъ, и правитель, и учитель.

## V.

**Дополнительныя замѣчанія о культѣ прошедшаго, какъ общемъ принципѣ китайской жизни.—Метафизическое доведеніе этого принципа до абсурда въ ученіи Лао-цзы.—Главныя положенія тао-те-кинга и ихъ внутреннія противорѣчія.**

Мы видѣли, что религіозный принципъ семейной жизни и государственнаго строя въ Китаѣ одинъ и тотъ же: культъ прошедшаго,

[1]) Pläncker, Ta-Hiö, 61, 141, 146.

обоготвореніе умершихъ. Какъ частная семья поклоняется своему прошлому въ лицѣ домашнихъ предковъ, такъ всекитайская семья Срединнаго Царства боготворитъ свое національно-государственное прошлое въ культѣ неба или „ста духовъ". Естественнымъ посредникомъ между этимъ боготворимымъ прошлымъ и настоящею жизнью является въ семьѣ *отецъ*—какъ ближайшее лицо къ умершимъ, какъ первый между живыми кандидатъ въ предки; такимъ же посредникомъ между національно-государственнымъ прошлымъ и настоящимъ естественно является *государь*—какъ общій отецъ всекитайской семьи, какъ единственное лицо, находящееся въ прямомъ и непосредственномъ отношеніи къ небу—сынъ неба по преимуществу.

„Подобно тому, какъ хозяинъ докладываетъ предкамъ о дѣлахъ своего семейства, такъ и государи докладываютъ своимъ предкамъ [1]) не только о фамильныхъ происшествіяхъ, но и объ обстоятельствахъ управленія имперіей. Въ древности императоры не предпринимали рѣшительно ничего сколько нибудь важнаго безъ предварительнаго сообщенія предкамъ: отправлялись-ли обозрѣвать имперію, дѣлали-ли сеймъ удѣльныхъ князей, ѣхали-ли на охоту и пр., они всегда увѣдомляли объ этомъ своихъ усопшихъ предковъ".

„Если государю", говоритъ У-цзы, „слѣдуетъ предпринять важное дѣло, онъ долженъ отправиться сперва въ храмъ своихъ предковъ, чтобы увѣдомить ихъ о томъ, что̀ онъ хочетъ дѣлать, долженъ прибѣгнуть къ гаданіямъ и посмотрѣть, благопріятны-ли *небесныя* знаменія; если все предвѣщаетъ благополучный исходъ дѣла, государь смѣло можетъ предпринимать его" [2]).

„Доклады предкамъ не пустая формальность и не основаны на какомъ-нибудь аллегоризмѣ: живые люди, доводя о томъ или другомъ обстоятельствѣ до свѣдѣнія усопшихъ, желаютъ знать ихъ волю, желаютъ получить отъ нихъ совѣтъ, руководящее наставленіе" [3]). Они этого достигаютъ посредствомъ гаданій и разныхъ магическихъ способовъ. Такимъ образомъ, своевременно получая доклады обо всемъ происходящемъ въ семействѣ и государствѣ и обнаруживая свою обя-

---

[1]) Личные предки государя, очевидно, не тождественны съ предками государства, то-есть со «ста духами», или «небомъ». Есть однако основаніе думать, что умершіе государи, достойные этого званія, входили въ составъ неба, какъ его непремѣнные и выдающіеся члены, такъ что и почитаніе царствующимъ государемъ его умершихъ предковъ и предшественниковъ входило въ императорскій культъ «ста духовъ». На такое положеніе дѣла есть, повидимому, указанія въ священно-исторической книгѣ *Шу-цзинъ* (или Шу-кингъ) (часть I, гл. 2, § 8 и гл. 1, §§ 3–8 и 11).

[2]) Георг., 158.

[3]) Тамъ же, 159.

зательную волю, усопшіе предки являются истинными властителями живущихъ на землѣ ихъ потомковъ и всего народа“.

Но если прошедшее въ лицѣ умершихъ предковъ и посредствомъ ихъ представителей—отцовъ семействъ и отца государства—реально управляетъ дѣйствительною жизнью людей; если предки единичными актами своей воли разрѣшаютъ отдѣльные вопросы семейной и государственной жизни, то и общій строй и направленіе этой жизни получаетъ свои нормы и идеалы изъ того же прошедшаго, отъ тѣхъ же предковъ, какъ носителей древней мудрости, какъ родоначальниковъ *преданія.* Отецъ государства со своими учеными чиновниками и отцы семействъ суть не только жрецы и правители, но и учители; ученіе же ихъ не есть ихъ личное измышленіе,—а исконная традиціонная мудрость, идущая отъ предковъ, отъ мудрецовъ древности. Идеалы китайца всецѣло принадлежатъ прошедшему, онъ смотритъ назадъ, а не впередъ, и если, подобно Конфуцію, хлопочетъ о реформахъ, то эти реформы представляются ему лишь какъ устраненіе пагубныхъ нововведеній, какъ полнѣйшее возвращеніе къ старинѣ.

Но самый этотъ консерватизмъ, это исключительное пристрастіе къ традиціоннымъ основамъ жизни послужило Китаю исходною точкою для развитія умозрительной мысли совершенно китайской по своему существенному характеру, но вмѣстѣ съ тѣмъ представляющей такое самоуглубленіе національнаго духа, при которомъ окончательно теряются всякіе практическіе мотивы жизни, и всѣ человѣческія отношенія сливаются въ первобытномъ безразличіи. Китаизмъ, какъ и всякое ограниченное начало, если ему придать абсолютное значеніе, приводитъ къ нелѣпости и само себя разрушаетъ. Это доведеніе до абсурда совершилось для китайскаго принципа въ доктринѣ величайшаго и, можетъ быть, единственнаго умозрительнаго философа желтой расы—*Лао-цзы.*

Какъ умозрительный философъ, Лао-цзы ищетъ абсолютнаго начала; какъ истый Китаецъ, онъ ищетъ его исключительно въ прошедшемъ,—онъ ищетъ, слѣдовательно, *безусловнаго прошедшаго,* такого, которое предшествуетъ всему существующему. Ни предметъ частнаго культа—усопшіе предки семьи, ни предметъ культа государственнаго—небо, или сто духовъ, не могутъ удовлетворить такого абсолютнаго требованія: и предки, и небо представляютъ лишь *относительное* прошедшее, они сами произошли, имѣютъ за собою нѣчто имъ предшествующее. А требуется то, что̀ всему предшествуетъ, само не имѣя ничего предшествующаго. Такое абсолютное

*предположеніе* всякаго дѣйствительнаго и опредѣленнаго бытія есть чистая *возможность* или неопредѣленная *потенція бытія*, которая сама по себѣ равна небытію.

„Всѣ вещи на свѣтѣ, говоритъ Лао-цзы, родились изъ бытія, само же бытіе родилось изъ небытія“ [1]).

Эту отрицательную силу всего существующаго Лао-цзы называетъ *тао*, что̀ ближайшимъ образомъ значитъ путь. Такъ какъ все происходитъ изъ небытія и въ него же все возвращается, то оно есть общій путь всего существующаго. „Разрѣшеніе въ небытіе—вотъ движеніе *тао*, немощь—вотъ дѣйствіе *тао*“ [2]), *тао* есть пустота [3]). На него смотришь и не видишь: его называютъ безцвѣтнымъ. Его слушаешь и не слышишь: его называютъ беззвучнымъ. Его осязаешь и не достигаешь: его называютъ безтѣлеснымъ [4]). Первое безусловное начало всего существующаго не имѣетъ *само по себѣ* никакого положительнаго опредѣленія или имени, оно есть *несказанное* или *неизреченное*. Съ именемъ какъ чистая потенція бытія, или путь, которымъ проходитъ все существующее, *тао* есть общая *мать* всѣхъ вещей и существъ и „таинственная самка“ (по переводу Stanislas Julien—la femelle mystérieuse [5]).

Каково абсолютное начало всего сущаго, таковъ же и окончательный практическій идеалъ для человѣка. Понимая *тао*, какъ отсутствіе дѣйствительнаго бытія, Лао-цзы послѣдовательно утверждаетъ, что и для насъ небытіе поистинѣ предпочтительнѣе бытія. „Тотъ, говоритъ онъ, кто не заботится о томъ, чтобы жить, мудрѣе того, кто цѣнитъ жизнь“ [6]). Если *тао* пусто и бездѣйственно, если оно, по выраженію Лао-цзы, „постоянно упражняется въ бездѣйствіи“ [7]), то въ этомъ же состоитъ и идеалъ мудреца. „Единственная вещь, которой я боюсь, говоритъ Лао-цзы,—это быть дѣятельнымъ“ [8]). Человѣкъ, знающій *тао*, не говоритъ; тотъ, кто говоритъ, не знаетъ *тао*. Человѣкъ, который знаетъ *тао*, замыкаетъ свои

[1]) Lao-Tseu, Tao-te-king, trad. de Stanislas Julien, Paris 1842, p. 150 (chap. XL).

[2]) Lao-Tseu, ibid.

[3]) Lao-Tseu, p. 16 (chap. IV). О превосходствѣ небытія предъ бытіемъ см. замѣчаніе китайскаго комментатора, которое приводитъ Stanislas Julien, p. 39.

[4]) Lao-Tseu, 46, 47 (chap. XIV). Изъ этого указанія трехъ отрицательныхъ свойствъ въ *тао*: безцвѣтности, беззвучности и безтѣлесности, фантазія нѣкоторыхъ синологовъ выводила мнимое знакомство китайскаго мудреца съ догматомъ Троицы.

[5]) Lao-Tseu, p. 2 (chap. I) и p. 21 (chap. VI)

[6]) Lao-Tseu, p. 276 (chap. LXXV).

[7]) p. 135 (chap. XXXVII).

[8]) p. 194 (chap LIII).

уста, онъ закрываетъ уши и глаза, онъ подавляютъ свою дѣятельность, онъ отрѣшается ото всѣхъ связей, онъ умѣряетъ свой свѣтъ, онъ уподобляется идіотамъ: тогда можно сказать, что онъ похожъ на *тао*; онъ недоступенъ для милости и для немилости, для выгоды и для убытка, для чести и безчестья, поэтому-то онъ и есть самый почетный человѣкъ во всей вселенной" [1]). Тотъ, кто достигъ до верха пустоты, твердо хранитъ покой" [2]). Какъ *тао* „постоянно упражняется въ бездѣйствіи, такъ и святой человѣкъ дѣлаетъ изъ бездѣйствія свое занятіе, наставленія его заключаются въ молчаніи" [3]). „Ибо безмолвный достигаетъ бездѣйствія" [4]). А бездѣйствіе есть настоящая цѣль мудреца, знающаго, что „отсутствіе желаній доставляетъ покой" [5]), а всякое качество и всякое дѣйствіе причиняютъ страданіе и вредъ [6]).

„*Тао* есть нѣчто неопредѣленное и смутное" [7]), а потому и святой человѣкъ, уподобляющійся *тао*, не можетъ имѣть никакихъ постоянныхъ и неизмѣнныхъ убѣжденій,—онъ держится колеблющихся мнѣній толпы [8]). Онъ не вступаетъ ни въ какую борьбу [9]). Да и изъ-за чего ему бороться противъ кого-нибудь или чего-нибудь, когда у него не должно быть никакихъ опредѣленныхъ мнѣній и даже чувствъ. „Небо и земля не имѣютъ никакого особеннаго пристрастія или пріязни къ чему бы то ни было; они смотрятъ на всѣ твари, какъ на соломенное чучело [10]), не иначе относится ко всему и святой человѣкъ" [11]).

Но если для истиннаго мудреца, согласно Лао-цзы, закрыта и жизнь сердца и практическая дѣятельность, къ которой у него не можетъ быть никакихъ побужденій, то у него точно такъ же отнимается и область теоретическая,—дѣятельность ума. Китайскій философъ въ этомъ вполнѣ послѣдователенъ. Если истинное начало всего есть абсолютное безразличіе, то для соединенія или сообразованія себя съ такимъ началомъ, путь мышленія и познанія годится

[1]) Lao-Tseu, p. 205 (chap. LVI).
[2]) p. 50 (chap. XV).
[3]) p. 7 (chap. II).
[4]) p. 83 (chap. XXIII).
[5]) p. 135 (chap. XXXVII).
[6]) p. 40 (chap. XII).
[7]) p. 75 (chap. XXI). Il est vague, il est confus.
[8]) pp. 180, 181 (chap. XLIX).
[9]) p. 28 (chap. VIII).
[10]) Буквально *Соломенная собака.* Разумѣется замѣна реальныхъ жертвоприношеній (первоначально человѣческихъ) такими условными предметами, какъ напримѣръ, фигура собаки изъ соломы, которые сами по себѣ не имѣютъ никакого значенія и интереса.
[11]) p. 18 (chap. V).

менѣе всего; ибо эти дѣятельности состоятъ именно въ выходѣ изъ первобытнаго безразличія, въ утвержденіи извѣстныхъ опредѣленій и различій. Состояніе мыслящаго и познающаго ума есть прямая противоположность состоянію *тао*. „Тотъ, кто знаетъ *тао*, говоритъ Лао-Цзы, не можетъ быть ученымъ, а кто ученъ, тотъ не знаетъ *тао* [1]).—Если человѣкъ избавится отъ свѣта ума, то онъ можетъ стать свободнымъ отъ всякой немощи [2]).—Откажись отъ ученья, и избавишься отъ печали“ [3]).

Вражда противъ разума и науки свойственна многимъ мыслителямъ-мистикамъ. Но у Лао-цзы, какъ настоящаго Китайца, этотъ принципіальный обскурантизмъ имѣетъ своеобразный характеръ и особенное значеніе. Предаваясь самымъ крайнимъ отвлеченностямъ, онъ все-таки чувствуетъ себя членомъ „ста семействъ“ и не перестаетъ думать о практическомъ интересѣ своего народа. Отрицая разумъ и науку, онъ имѣетъ въ виду не только погруженіе личнаго духа въ абсолютное безразличіе *тао*,—нѣтъ, онъ рекомендуетъ всему народу простое невѣжество какъ истинный соціальный идеалъ. Онъ самымъ рѣшительнымъ образомъ утверждаетъ, что просвѣщеніе приноситъ людямъ только вредъ, и что хорошее управленіе царствомъ должно основываться исключительно на народномъ невѣжествѣ [4]). „Мудрый и святой человѣкъ постоянно и всячески заботится о томъ, чтобы сдѣлать народъ вполнѣ невѣжественнымъ и лишеннымъ желаній. Онъ старается, чтобы люди знающіе не смѣли дѣйствовать, онъ ко всему прилагаетъ бездѣйствіе, и тогда все управляется самымъ лучшимъ образомъ“ [5]).

„Если вы, обращается Лао-цзы къ государственнымъ людямъ, если вы откажетесь отъ мудрости и бросите благоразуміе, то народъ станетъ во сто разъ счастливѣе; если вы откажетесь отъ человѣколюбія и бросите справедливость, то народъ вернется къ сыновнему благочестію и къ родительской любви; если вы откажетесь отъ умѣнья и бросите пріобрѣтеніе, въ народѣ исчезнутъ воры и разбойники [6]). Еслибъ я управлялъ народомъ, то я заставилъ бы его вернуться къ употребленію тесемокъ съ узлами [7]). Еслибы мой народъ

[1]) Lao-Tseu, p. 297 (chap. LXXXI).
[2]) p. 33 (chap. X).
[3]) p. 69 (chap. XX).
[4]) p. 243 (chap. LXV)
[5]) p. 12 (chap. III).
[6]) p. 65 (chap. XIX).
[7]) Т.-е. вернуться къ состоянію первобытной простоты и полудикости, когда для счета и вмѣсто письменныхъ знаковъ употреблялись только узлы на тесемкахъ или ремняхъ.

жилъ такъ близко отъ другого народа, что между ними былъ бы слышенъ крикъ пѣтуховъ и собачій лай, все-таки ни одинъ человѣкъ изъ моего народа не захотѣлъ бы перейти границу и побывать у сосѣдей [1]).

Это стремленіе къ первобытной простотѣ связано съ обще-китайскимъ культомъ прошедшаго, а самый этотъ культъ основывается для Лао-цзы на мысли о первоначальномъ безразличіи. „Царство *тао*, говоритъ онъ,—въ прошедшемъ [2]). Только соблюдая *тао* древнихъ временъ можно управлять нынѣшними существованіями“ [3]).

Всякій выходъ изъ первобытной простоты и пустоты, всякое осложненіе формъ и опредѣленіе отношеній есть отпаденіе отъ *тао* и можетъ приводить только къ худшему. Мышленіе и познаніе суть зло, ибо ими умножаются желанія и печали. Зло—законы, ибо чѣмъ больше законовъ, тѣмъ больше воровъ [4]). Зло, наконецъ, и сама нравственность, ибо она лишь переходъ отъ блаженнаго безразличія къ насилію и обидѣ. „Когда люди потеряли *тао*, они пріобрѣли добродѣтель; потерявъ добродѣтель, они пріобрѣли человѣколюбіе; потерявъ человѣколюбіе, пріобрѣли справедливость; потерявъ справедливость, пріобрѣли вѣжливость; теряя вѣжливость, пріобрѣтаютъ насиліе“ [5]).

Такимъ образомъ, углубивъ теоретически китайскій культъ прошлаго, дорывшись, такъ сказать, великою силой своего личнаго ума до послѣднихъ основъ національнаго міросозерцанія и обнаживъ эти основы отъ разныхъ посторонних и случайныхъ наслоеній, Лао-цзы тѣмъ самымъ обнаружилъ коренную и существенную несостоятельность этого китайскаго консерватизма и традиціонализма. Абсолютная пустота или безразличіе, какъ умозрительный принципъ, и отрицаніе жизни, знанія и прогресса, какъ необходимый практическій выводъ—вотъ сущность китаизма, возведеннаго въ исключительную и послѣдовательную систему. Отдавая всѣ права одному прошедшему, онъ заключаетъ въ себѣ принципіальное отрицаніе настоящаго и будущаго въ человѣчествѣ.

Ученіе Лао-цзы, пытавшагося возвести китаизмъ на степень абсолютнаго принципа, не требуетъ опроверженія: оно само себя разрушаетъ очевидною невозможностью осуществить свои требованія. Прежде всего ихъ не могъ осуществить самъ Лао-цзы. Онъ отрицалъ

---

[1]) Lao-Tseu, p. 294 (chap. LXXX).
[2]) p. 172 (chap. XLVI).
[3]) p. 47 (chap. XIV); также p. 50 (chap. XV).
[4]) p. 210 (chap. LVII); также p. 214 (chap. LVIII).
[5]) p. 138 (chap. XXXVIII).

„свѣтъ ума“, будучи самъ глубокимъ и тонкимъ мыслителемъ. Онъ считалъ ученіе корнемъ зла и имѣлъ учениковъ, основалъ цѣлую философскую школу. Онъ мечталъ о возвращеніи „тесемокъ съ узлами“ и однако позаботился увѣковѣчить свои мысли въ книгѣ посредствомъ болѣе совершенныхъ способовъ письма. Это противорѣчіе между словомъ и дѣломъ у учителя не составляло бы еще конечно рѣшительнаго аргумента противъ ученія. Но требованія Тао-те-кинга, не исполненныя самимъ Лао-цзы, были неисполнимы вообще. Во-первыхъ, если народъ уже вышелъ изъ состоянія первобытной простоты, то это произошло по какимъ-нибудь естественнымъ причинамъ, которыя не могутъ быть устранены одною проповѣдью обскурантизма: требовать отъ народа, чтобъ онъ отказался отъ цивилизаціи и возвратился къ варварству,—это все равно, что требовать отъ дуба, чтобъ онъ сталъ опять жолудемъ. А во-вторыхъ, помимо своей реальной неосуществимости, такое требованіе и логически несостоятельно; допустимъ, что народъ, достигшій извѣстной степени цивилизаціи, болѣе удаленъ отъ *тао* (т.-е. отъ абсолютнаго безразличія), нежели народъ варварскій; но вѣдь это разница только относительная. И не только люди, употребляющіе тесемки съ узлами, но и совершенные дикари находятся все-таки въ состояніи несоотвѣтствующемъ *тао*: они имѣютъ чувства и желанія, они мыслятъ, дѣйствуютъ и борются. Идеалъ абсолютнаго безразличія послѣдовательно требуетъ не только отрицанія цивилизованной жизни, но упраздненія *всякой* жизни. На подобномъ нелѣпомъ и фантастическомъ требованіи не могъ остановиться благоразумный народъ Срединнаго Царства. Прямолинейное и безусловно послѣдовательное проведеніе какого-нибудь принципа, хотя бы своего собственнаго китайскаго, вовсе не въ духѣ Китайцевъ [1]). Но также не въ ихъ духѣ было бы и отказаться отъ своего основного начала—культа прошедшаго, ради его внутренней неистинности. Когда въ философіи Лао-цзы обнажилась пагубная крайность китаизма, геній этого живучаго народа потребовалъ *компромисса* между своимъ собственнымъ принципомъ и практическими условіями жизни. Искомый компромиссъ явился въ ученіи Конфуція, настоящаго представителя китайской мудрости и китайскихъ идеаловъ.

---

[1]) Поэтому есть внутреннія основанія думать, что великій метафизикъ китаизма находился подъ чужимъ, именно индійскимъ вліяніемъ. Внѣшнихъ историческихъ данныхъ для такого предположенія не существуетъ.

# VI.

Конфуціанство, какъ компромиссъ между высшимъ принципомъ китаизма и практическими требованіями жизни.—Противники конфуціанства.—Основы конфуціевой морали.—Разговоръ сына съ отцомъ.

Совмѣщая въ себѣ добродѣтели предшествовавшихъ ему мудрецовъ и святыхъ, Конфуцій, по словамъ Мэн-цзы, былъ болѣе ихъ всѣхъ способенъ примѣняться ко всякимъ обстоятельствамъ [1]). Именно такой человѣкъ былъ призванъ, чтобы совершить необходимый компромиссъ между отвлеченнымъ принципомъ китаизма и практическими потребностями національной жизни. Задача его состояла въ томъ, чтобы возстановить національную старину въ новой болѣе широкой, стройной и просвѣщенной формѣ. Древнюю религію и новую соціально-государственную жизнь онъ ввелъ въ одну систему нравственно-практическаго порядка, традиціоннаго и консервативнаго по существу, раціональнаго по формѣ. Китайскому культу прошедшаго онъ сообщилъ болѣе моральный и разсудочный характеръ, утвердивъ его на основной добродѣтели сыновняго благочестія, и этотъ же нравственный принципъ онъ сдѣлалъ краеугольнымъ камнемъ всего общественнаго и политическаго строя Китайской имперіи.

Хотя Конфуцій былъ вполнѣ типичнымъ Китайцемъ и дѣйствовалъ въ чисто-китайскомъ духѣ, тѣмъ не менѣе дѣло его не могло не встрѣтить сопротивленія. Оно шло съ трехъ сторонъ. Во-первыхъ, противъ конфуціева компромисса были строгіе „идеологи" китаизма, и прежде всего самъ великій Лао-цзы. Конфуцій былъ его младшимъ современникомъ и однажды поѣхалъ къ нему на поклонъ. Старый мистикъ отнесся довольно презрительно къ практическому философу и объявилъ всю его дѣятельность совершенно безплодною, а Конфуцій скромно признался, что для него проповѣдникъ абсолютнаго безразличія подобенъ дракону, за которымъ невозможно угнаться. Другого рода противниковъ долженъ былъ встрѣтить Конфуцій въ лицѣ людей простыхъ, сторонниковъ безусловнаго statu quo, приверженцевъ всякаго частнаго и случайнаго преданія и суевѣрія. Для нихъ Конфуцій, при всемъ своемъ консерватизмѣ и староверчествѣ, все-таки являлся реформаторомъ и новаторомъ, ибо, приводя древнее преданіе въ порядокъ, дѣлая изъ него раціо-

[1]) Meng-tseu, книга вторая, IV, 1 (trad. Pauthier, p. 365).

пальную систему, онъ тѣмъ самымъ видоизмѣнялъ его [1]). Наконецъ, противъ Конфуція возстали представители государственнаго деспотизма, не желавшіе подчинять свой произволъ требованіямъ нравственнаго порядка. При жизни своей Конфуцій безуспѣшно странствовалъ отъ одного удѣльнаго двора къ другому, нигдѣ не находя сочувствія, а черезъ 250 лѣтъ послѣ его смерти императоръ Цинь-ши-хоанъ-ди приказалъ сжечь главнѣйшія конфуціанскія книги и предалъ казни до 400 ученыхъ послѣдователей Конфуція. Послѣ этого испытанія, съ воцареніемъ новой династіи, конфуціанство сдѣлалось государственною религіей и философіей Китая, и это значеніе остается за нимъ и до сихъ поръ.

Какъ типичный Китаецъ, Конфуцій есть прежде всего поклонникъ старины. „Мудрецъ сказалъ: я толкую, я объясняю древнія книги, а не сочиняю новыя. Я вѣрю древнимъ и люблю ихъ“ [2]). „Я не родился ученымъ, но я возлюбилъ древнихъ и употребилъ всѣ усилія, чтобы пріобрѣсти ихъ знанія“ [3]). „Мой способъ учить очень простъ: я привожу примѣры поведенія древнихъ, я рекомендую чтеніе цзиновъ (священныхъ книгъ) и требую, чтобы мои ученики привыкали размышлять о вычитанныхъ изъ цзиновъ наставленіяхъ“.—„Я требую, говоритъ Конфуцій въ другомъ мѣстѣ, только того, что должно требовать отъ людей. Ученіе мое не иное что, какъ ученіе, которое преподали и оставили намъ древніе; къ ученію этому я ничего не прибавляю и ничего отъ него не отнимаю, но передаю его въ первоначальной чистотѣ. Ученіе это неизмѣнно,—само небо авторъ его“.—Однажды Конфуцій гулялъ по берегу рѣки и время отъ времени останавливался, чтобы посмотрѣть, какъ течетъ вода. Когда его спросили, что онъ находитъ любопытнаго въ теченіи рѣки, онъ отвѣчалъ: „теченіе воды въ природномъ или руками человѣка вырытомъ руслѣ вещь очень простая, и всякій знаетъ ея основанія, но чего никто не знаетъ, это аналогіи между текучею водой и древнимъ ученымъ. Воды рѣки текутъ безостановочно, текутъ день и ночь, пока не достигнутъ пространнаго моря,—и святое ученіе Яо и Шуня (древнихъ государей) безостановочно текло до насъ; будемъ же содѣйствовать его теченію и передадимъ его нашимъ потомкамъ, которые въ свою очередь передадутъ своимъ потомкамъ, и такъ до конца вѣковъ“.

---

[1]) На столкновеніе Конфуція съ людьми этого рода, повидимому, намекаетъ разсказъ, помѣщенный въ Lun-yu XVIII, 6.
[2]) Lun-yu, VII, 1 (trad. Pauthier, p. 106).
[3]) Тамъ же, 19 (109).

Въ древнемъ ученіи Конфуцій не нашелъ той идеи абсолютнаго безразличія, до которой додумался и въ которую погрузился Лао-цзы. Исходная точка конфуціанскаго міросозерцанія есть „раздѣленіе пути“,—тотъ дуализмъ дѣятельной и страдательной силъ, Янъ и Инь, который лежитъ въ основѣ священной гадательной книги И-цзинъ (или И-кингъ). Эти двѣ силы, въ своемъ конкретномъ *раздѣленіи* представляемыя небомъ и землей, достигаютъ своего конкретнаго *соединенія* въ *человѣкѣ*. Человѣкъ можетъ пользоваться бытіемъ и благосостояніемъ только какъ существо соціальное. Основная форма соціальной жизни есть семья, а семья основывается на добродѣтели сыновняго благочестія. Вѣрный завѣтамъ древности, Конфуцій требуетъ, чтобъ это благочестіе не ограничивалось живыми родителями, но распространялось и на умершихъ. Однако для него эта сторона дѣла не сохраняетъ своего прежняго значенія. Первобытная вѣра въ полную реальность загробной жизни хотя и не отрицается имъ прямо, но не имѣетъ сама по себѣ никакой силы надъ его умомъ и интересуетъ его лишь по своимъ морально-практическимъ послѣдствіямъ. На вопросъ своихъ учениковъ, существуютъ ли дѣйствительно духи умершихъ, онъ отвѣчалъ: „если сказать, что существуютъ, тогда хорошіе сыновья, пожалуй, разорятся на культъ предковъ; а если сказать, что не существуютъ, тогда плохіе сыновья станутъ, пожалуй, оставлять своихъ отцовъ вовсе безъ погребенія“. Отсюда такое заключеніе: „Должно приносить жертвы предкамъ, *какъ будто бы* они дѣйствительно присутствовали; слѣдуетъ покланяться духамъ и геніямъ, какъ будто бы они были предъ нами“ [1]).

Во всякомъ случаѣ отдаленные предки не занимаютъ значительнаго мѣста въ конфуціанской морали; сила сыновняго благочестія сосредоточивается здѣсь, главнымъ образомъ, на отношеніи къ непосредственнымъ родителямъ. Кунъ-цзы (Конфуцій) сказалъ: „При жизни отца заботливо соблюдай его волю; послѣ его смерти всегда устремляй свой взоръ на его дѣйствія; тотъ сынъ, который въ теченіе трехъ лѣтъ по смерти своего отца не уклоняется въ своихъ поступкахъ отъ образа дѣйствій покойнаго, можетъ быть названъ имѣющимъ сыновнее благочестіе“ [2]).

Чтобы дать болѣе живое представленіе о взглядѣ Китайцевъ на этотъ основной принципъ ихъ религіи и морали, приведемъ изъ книги г. Георгіевскаго разговоръ сына съ отцомъ въ драмѣ Пи-па-цзи *Исторія флейты* (отецъ предлагаетъ сыну отправиться въ

[1]) Lun-yu, III, 12 (trad. Pauthier, p. 86).
[2]) Lun-yu, I, 11 (trad. Pauthier, p 77).

столицу для полученія высшей ученой степени; сынъ боится покинуть своихъ престарѣлыхъ родителей и свою молодую супругу).

Отецъ (*обращаясь къ сыну*).

Ты думаешь только объ удовольствіяхъ брачной жизни и не боишься противорѣчить своему отцу.

Сынъ (*падая на колѣни и обращаясь къ небу*).

Небо! я противорѣчу моему отцу?! (*Поднимаясь.*) О, мои родители! можетъ ли вашъ сынъ противиться вамъ? О! повторяю: меня удерживаетъ здѣсь только вашъ преклонный возрастъ. Батюшка! предположите, а это возможно, что случится наводненіе, что тогда скажутъ? Сперва будутъ говорить, что сынъ вашъ не былъ проникнутъ сыновнимъ благочестіемъ, что онъ покинулъ своего престарѣлаго отца, свою престарѣлую мать, гоняясь не вѣсть за какою должностью; потомъ будутъ обвинять васъ самихъ въ неосмотрительности, поставлять на видъ, что вы, имѣя единственнаго сына, заставили его предпринять далекое и подверженное случайностямъ путешествіе. Чѣмъ болѣе я размышляю, тѣмъ болѣе для меня становится труднымъ исполнить ваше приказаніе.

Отецъ.

Исполнить мое приказаніе, или нѣтъ,—это отъ тебя зависитъ; но скажи мнѣ вкратцѣ: что разумѣешь ты подъ сыновнимъ благочестіемъ?

Мать (*раздраженнымъ голосомъ*).

О небо! ты дожилъ до восьмидесяти слишкомъ лѣтъ и не знаешь, въ чемъ состоитъ сыновнее благочестіе: оно требуетъ, чтобы сынъ водилъ престарѣлаго отца на помочахъ, какъ ребенка.

Отецъ (*кроткимъ голосомъ*).

Жена! что хочешь ты сказать этимъ?

Сынъ.

Батюшка! я отвѣчу на вашъ вопросъ. Вотъ въ чемъ состоятъ обязанности сына къ родителямъ: сынъ долженъ заботиться, чтобы лѣтомъ и зимой родители пользовались всѣми удобствами жизни; долженъ каждый вечеръ самъ оправлять постель для родителей; долженъ каждое утро, при первомъ крикѣ пѣтуха, обращаться къ родителямъ съ самыми почтительными вопросами о здоровьѣ; долженъ въ теченіе дня многократно спрашивать родителей, не безпокоитъ ли

ихъ холодъ или жаръ; сынъ обязанъ поддерживать родителей, когда они идутъ; обязанъ уважать то, что они уважаютъ, любить то, что они любятъ, до лошадей и собакъ включительно; сынъ при жизни не долженъ удаляться изъ дому, въ которомъ они живутъ [1]). Такъ думали о сыновнемъ благочестіи древніе, такъ исполняли его на практикѣ.

Отецъ.

Сынъ мой! перечисленныя тобою обязанности—это самыя элементарныя. Существуетъ много степеней сыновняго благочестія, и ты не сказалъ о его высшихъ требованіяхъ, о сыновнемъ благочестіи по преимуществу.

Мать (*раздраженнымъ голосомъ*).

Несчастный! ты вѣдь еще не умеръ; подожди,—только по смерти можно требовать отъ сына исполненія тѣхъ послѣднихъ обязанностей, о которыхъ говорится въ книгѣ Сяо-цзинъ. Теперь рѣчь идетъ только о поѣздкѣ въ столицу.

Отецъ.

Сынъ мой, слушай меня! Первая степень сыновняго благочестія требуетъ служенія родителямъ, вторая—служенія государю, третья—достиженія высокаго сана. Сохранять тѣло, полученное отъ родителей, и заботливо избѣгать всего, что ему можетъ повредить—это начало сыновняго благочестія; достигнуть высокаго сана, дѣйствовать согласно съ требованіями истинной нравственности, оставить по себѣ добрую память для вѣковъ послѣдующихъ на славу своихъ родителей—это конецъ, верхъ сыновняго благочестія [2]). Тотъ, кто, имѣя родителей бѣдныхъ и престарѣлыхъ, не стремится къ высокому сану, не проникнутъ сыновнимъ благочестіемъ. Если ты своими заслугами возвысишься до степени мандарина и превратишь жалкую обитель своихъ родителей въ великолѣпную виллу, то тѣмъ самымъ ты выполнишь всѣ свои обязанности,—таково мое крайнее мнѣніе [3]).

## VII.

Преобладаніе ритуализма въ конфуціевой морали.—Отсутствіе «крайностей альтруизма».—Изреченіе объ упавшемъ въ колодезь.

Распространяясь концентрическими кругами отъ домашняго очага до престола отца отечества, сыновнее благочестіе составляетъ су-

[1]) Взято изъ священной книги Ли-цзи (или Ли-кингъ).
[2]) Взято изъ книги Сяо-цзинъ.
[3]) Георг. стр. 399—401.

щественное содержаніе конфуціанской, т.-е. общекитайской нравственности. А необходимая форма этой нравственности дана въ системѣ обрядовъ или церемоній (по-китайски—*ли*). Если Конфуцій сказалъ: „я свожу все къ одному началу“ [1]), разумѣя подъ этимъ сыновнее благочестіе, то онъ же сказалъ: „О, какъ великъ законъ долга для добродѣтельнаго человѣка! Это океанъ безбрежный!... О, какъ онъ обиленъ и обширенъ! Онъ заключаетъ въ себѣ *триста обрядовъ первой категоріи и три тысячи обрядовъ второй категоріи*“ [2]). Чуждое всякаго мистическаго элемента, всякаго вдохновенія, конфуціанство требуетъ отъ человѣка не духовнаго возрожденія, не внутренней перемѣны всего настроенія, а соблюденія извѣстной, разъ навсегда учрежденной, системы правилъ, опредѣляющихъ его видимыя отношенія ко всѣмъ общественнымъ кругамъ, среди которыхъ онъ живетъ, начиная съ семьи. „Мудрецъ сказалъ: если не знаешь обрядовъ или законовъ, регулирующихъ общественныя отношенія, то у тебя нѣтъ ничего, чѣмъ бы опредѣлялось и устанавливалось твое поведеніе“ [3]). А что онъ разумѣлъ подъ этимъ, обряды или церемоніи въ собственномъ смыслѣ, это видно изъ слѣдующаго мѣста въ редактированной имъ книгѣ Ли-цзи (или Ли-Кингъ—книга обрядовъ): „Если не соблюдать издревле установленныхъ обрядовъ, или тѣмъ болѣе отмѣнить ихъ, то все перемѣшается и возникнутъ нестроенія. Уничтожьте брачные обряды,—не будетъ супруговъ и разовьется развратъ со всѣми его преступленіями; уничтожьте обрядъ питья вина (при жертвоприношеніяхъ), потеряется различіе между старшими и младшими, произойдутъ споры и драки; уничтожьте обряды погребенія и (примогильныхъ) жертвъ,—дѣти не будутъ заботится объ усопшихъ родителяхъ, да и живымъ служить перестанутъ; уничтожьте обрядъ пинъ-цзинь—исчезнетъ различіе между государемъ и чиновниками, удѣльные князья будутъ своевольничать, возникнутъ притѣсненія и насилія“. А потому: „Не смотрите ни на что въ противность обрядамъ; не слушайте ничего въ противность обрядамъ; не говорите ничего въ противность обрядамъ; не дѣлайте ничего въ противность обрядамъ“ [4]).

Непомѣрное преобладаніе обрядности придаетъ нравственному строю Китайцевъ механическій характеръ и вмѣстѣ съ тѣмъ оставляетъ нетронутыми главные національные пороки. Въ поученіяхъ

---

[1]) Lun-yu. XV, 2 (trad. Pauthier, p. 164).
[2]) Tchoung-Young, XXVII, 1—3 (trad. Pauthier, pp. 62 et 63).
[3]) Lun-yu, XX, 3 (trad. Pauthier, p. 198).
[4]) Lun-yu, XII, 1 (trad. Pauthier, p. 138)

Конфуція при многократномъ преувеличенномъ выставленіи всей важности обрядовъ и церемоній мы не найдемъ ни одного слова въ осужденіе лживости и жестокости. Преобладающій ритуализмъ, пріучающій замѣнять сущность видимостью, даже способствуетъ развитію лицемѣрія и лживости. Что же касается до жестокости, то противъ нея нѣтъ никакихъ принципіальныхъ мотивовъ въ китайской (конфуціанской) морали, признающей только опредѣленныя обязанности относительно того или другого рода людей, а никакъ не относительно людей вообще. Въ этомъ признается и самъ г. Георгіевскій, несмотря на все свое увлеченіе китаизмомъ. Вотъ какъ онъ характеризуетъ нравственное міросозерцаніе излюбленнаго имъ народа: „Конечную цѣль своего бытія человѣкъ долженъ полагать въ своемъ личномъ благоденствіи (высшій, теоретическій эгоизмъ); но достиженіе цѣли возможно только въ томъ случаѣ, когда практически человѣкъ будетъ являться всего менѣе эгоистомъ въ отношеніи окружающихъ, начиная со своихъ родителей. Человѣкъ долженъ проникнуться любовью прежде всего къ своимъ родителямъ [1]); утвердившись въ любви къ родителямъ, человѣкъ найдетъ необходимымъ и сумѣетъ полюбить и чуждыхъ себѣ людей. Вотъ тѣ общія основы нравственности, которыя указываются конфуціанскою философіей. По этой философіи человѣкъ не долженъ быть узко-одностороннимъ практическимъ эгоистомъ, не долженъ впадать и въ *крайности альтруизма,*—человѣкъ долженъ памятовать, что достигнуть полноты высшаго, принципіальнаго эгоизма онъ можетъ только путемъ альтруистическаго самоограниченія. Конфуціанцу чуждо христіанское требованіе, по которому намъ необходимо, вѣруя въ Бога, любить Его, и любя Его, любить всѣхъ людей, какъ самихъ себя,—нравственность конфуціализма въ основѣ своей утилитарно-философская (наилучшее сохраненіе субъективности человѣка возможно только при наилучшихъ отношеніяхъ его ко всему объективному); эта нравственность, первоначально указанная теоріей, постепенно проникала духъ Китайскаго народа, сдѣлалась практически осуществляемою и въ длинномъ рядѣ вѣковъ, утверждаясь все болѣе и болѣе, изъ теоретической превратилась, такъ-сказать, въ инстинктивно-культурную. Конфуціанство подводитъ отношенія человѣка къ людямъ подъ пять категорій: отношенія человѣка къ его отцу, къ братьямъ (и другимъ родственникамъ), къ женѣ, къ друзьямъ (подъ

---

[1]) Замѣтимъ, что здѣсь г. Георгіевскій говоритъ *своими* словами: Конфуцій требуетъ не любви къ родителямъ, а только *почтенія*.

которыми разумѣются первѣе всего члены одного общества, компаніи, цеха и т. п.), къ государю (какъ представителю государства). Въ основѣ этихъ отношеній, по существу конфуціанской философіи—позитивно-утилитарныхъ, лежитъ стремленіе человѣка къ его личному благоденствію: pietas erga parentes заставляетъ человѣка утверждаться въ перволюбви, первосправедливости и первоактивности и такимъ образомъ обезпечиваетъ ему соціальное благоденствіе въ жизни; въ братьяхъ и другихъ родственникахъ человѣкъ имѣетъ съ одной стороны пробный камень для своихъ соціальныхъ качествъ, а съ другой—поддержку на случай разнаго рода житейскихъ невзгодъ и превратностей; супружескою любовью и вѣрностью гарантируется наилучшее удовлетвореніе полового инстинкта человѣка; искренность и твердость дружбы съ тѣми лицами, съ которыми человѣку приходится быть въ дѣловыхъ сношеніяхъ, придаютъ послѣднимъ солидность и устойчивость; преданность и служеніе государю, какъ представителю государства, необходимы для человѣка (какъ гражданина и, въ особенности, какъ чиновника) потому, что ими онъ содѣйствуетъ благоденствію того отечества, въ которомъ самъ живетъ со своими родителями, женой, дѣтьми и родственниками. Что касается относительной важности указанныхъ категорій, то Китаецъ не знаетъ перехода отъ общаго къ частному,—онъ смотритъ на первую категорію, какъ на самую главнѣйшую, беретъ ее за первооснову и изъ нея уже въ концентрическомъ порядкѣ развиваетъ остальныя категоріи, полагая, что человѣкъ, не любя своихъ родителей, не можетъ любить своихъ братьевъ, не любя родителей и братьевъ, не можетъ любить жены, друзей и отечества. Китайцу, вступающему въ жизнь общественную и устанавливающему свои отношенія къ людямъ внѣ-семейнаго круга, не приходится колебаться въ выборѣ руководящихъ основъ, такъ какъ онѣ даются уже готовыми: съ одной стороны, къ членамъ общества человѣкъ, для цѣлей позитивно-утилитарныхъ, для своего личнаго благоденствія, долженъ относиться наилучшимъ образомъ, проявляя свою любовь, справедливость и активность; съ другой—человѣкъ долженъ памятовать, что его родственники и первѣе всего родители имѣютъ предпочтительное право на его пріязнь и ея всестороннія проявленія,—интересы друзей, въ случаѣ выбора, слѣдуетъ приносить въ жертву интересамъ родственниковъ вообще и родителей въ особенности... Китайцамъ чужда универсальная любовь къ человѣчеству,—они (за рѣдкими исключеніями) не знакомы съ христіанствомъ, не слѣдуютъ буддизму, проповѣдующему универсальный альтруизмъ во имя презрѣнія къ жизни, не придаютъ цѣны

доктринѣ Мо-цзы [1]), понимая, что эта доктрина держится на вѣсу. Не имѣя основъ для универсальной любви, Китайцы считаютъ ее теоретически несостоятельною, а практически, въ смыслѣ концентрической послѣдовательности отношенiй (родители, родъ, общество, отечество, человѣчество)—недостижимою для человѣка; они думаютъ, что отдѣльный индивидуумъ можетъ являться универсальнымъ альтруистомъ только въ томъ случаѣ, когда онъ пренебрегъ предварительными обязанностями въ отношенiи родителей (рода, общества, отечества) и сдѣлалъ скачекъ въ пустоту. Не проникаясь универсальною любовью и полагая цѣль своей жизни въ личномъ благоденствiи, Китаецъ чувствуетъ внутреннее довольство, такъ какъ памятуетъ, что достиженiе этого благоденствiя обусловлено коррелятивно сопряженнымъ благоденствiемъ объектовъ (родителей, родственниковъ, жены, друзей, согражданъ). *Китайцу непонятна возможность считать всѣхъ людей своими братьями и любить ихъ, какъ самого себя, непонятна также возможность признавать за всѣми людьми человѣческое достоинство;* подъ человѣкомъ онъ разумѣетъ только культурнаго, соціальнаго человѣка и относится къ индивидуумамъ, утратившимъ свои человѣческiя качества (?) и вышедшимъ изъ соціальнаго строя (преступникамъ, *нищимъ* и т. п.), не иначе какъ къ животнымъ, притомъ же вреднымъ [2]).

„Что такое каждый отдѣльный Китаецъ?“ спрашиваетъ далѣе г. Георгiевскiй. „Это конфуцiанецъ въ теорiи (всего чаще) и на практикѣ (почти всегда) *это человѣкъ, полагающiй цѣль своей жизни въ личномъ земномъ благоденствiи и пользующiйся для достиженiя цѣли сыновнимъ благочестiемъ, какъ средствомъ основнымъ, обусловливающимъ всѣ другiя средства.* Конфуцiанская философiя владѣетъ умами Китайцевъ, и эти послѣднiе совершенно солидарны между собою въ коренныхъ взглядахъ на жизнь и ея содержанiе. Однородныя по своему нравственному существу единицы являются органическими ингредiентами группъ, формирующихся на трехъ различныхъ основанiяхъ; каждый Китаецъ тѣсно связанъ, во-первыхъ, съ тѣми лицами, которыя составляютъ кругъ его родства (опредѣляемаго степенями траура), во-вторыхъ, съ членами той корпорацiи (артели, компанiи, общества и т. п.),

---

[1]) Такъ называется одинъ изъ послѣдователей Лао-цзы, проповѣдывавшiй, по терминологiи г. Георгiевскаго, универсальный альтруизмъ или точнѣе одинаковое нравственное отношенiе къ чужимъ и къ роднымъ.

[2]) Георг., 455—458

къ которой онъ принадлежитъ по своимъ занятіямъ, въ-третьихъ, съ жителями своей деревни, мѣстечка, города, волости и т. д. [1]).

„Если Китаецъ, по недостаточности самоопредѣленія или по неумѣнью быть закономъ для самого себя [2]), начинаетъ обнаруживать противосоціальныя качества и направлять свою волю на дѣятельность, могущую нарушить гармонію жизни группы [3]), то члены послѣдней немедленно принимаютъ мѣры къ тому, чтобы зло было уничтожено или, по крайней мѣрѣ, не распространялось за предѣлы возможнаго для нихъ контроля. Въ Китаѣ и правительство, и общество весьма строго относятся къ преступникамъ, о сохраненіи жизни и здоровья послѣднихъ не прилагается особенныхъ заботъ,— Китайцы устраняютъ противосоціальныхъ, не облагороженныхъ гуманностью (!) и культурой членовъ общества съ такимъ же рвеніемъ, съ какимъ искореняютъ сорныя травы на хлѣбныхъ поляхъ“ [4]).

Относясь къ преступникамъ и къ нищимъ какъ къ сорной травѣ, Китайцы, воспитанные Конфуціемъ, чужды „крайностей альтруизма“ (по прекрасному выраженію г. Георгіевскаго) также и относительно людей, не вышедшихъ изъ соціальнаго строя, а только впавшихъ въ случайное несчастіе. Имъ противна не только идея универсальной любви, но и идея самопожертвованія вообще; ихъ нравственность ограничена не только по объему своего предмета, но и по степени своихъ требованій. Рисковать своею жизнью для спасенія своего ближняго есть, по ученію Конфуція, безуміе.

„Цай-нго сдѣлалъ такой вопросъ: Если мужъ, исполненный добродѣтели человѣколюбія, услышитъ, что кто-то упалъ въ колодезь, проявитъ ли онъ добродѣтель человѣколюбія, если бросится спасать утопающаго? Мудрецъ отвѣчалъ: зачѣмъ станетъ онъ такъ дѣйствовать? Въ такомъ случаѣ мужъ превосходный долженъ удалиться; онъ не долженъ бросаться за утопающимъ; ему не слѣдуетъ ошибаться относительно объема нравственнаго долга, ко-

---

[1]) Георг., 459.

[2]) Но откуда же у него возьмется это умѣнье, если онъ имѣетъ значеніе только какъ членъ группы?

[3]) Для того, чтобы не обнаруживать противосоціальныхъ качествъ и не нарушать „гармонію жизни группы“ нѣтъ надобности въ полнотѣ самоопредѣленія и въ „умѣньи быть закономъ для самого себя“: достаточно быть муравьемъ въ муравейникѣ. А когда такая инстинктивная солидарность не дѣйствуетъ, то на помощь къ ней, какъ указываетъ и самъ г. Георгіевскій, приходятъ уголовныя кары, между которыми видное мѣсто занимаетъ медленная смертная казнь посредствомъ разрѣзанія всего тѣла на мелкіе кусочки.

[4]) Георг., 460.

торый вовсе не обязываетъ его терять жизнь (для спасенія другого), что было бы противно началамъ разума“ [1]).

Эгоизмъ, умѣряемый благоразуміемъ, ограничиваемый (частью инстинктивно, частью насильственно) солидарностью съ тѣми общественными группами, отъ которыхъ реально и очевидно зависитъ судьба отдѣльнаго лица—вотъ нравственное міросозерцаніе Китайцевъ. Въ этомъ они остаются вѣрны своему общему началу. Признавая абсолютную истину только въ прошедшемъ, въ томъ, *что дано*, они должны отвергать требованія универсальной любви и солидарности, которыя составляютъ идеалъ будущаго.

## VIII.

Оцѣнка китайскаго идеала.—Его основная истина.—Ограниченность китайской культуры.—Недостаточность оффиціальной религіи для самихъ Китайцевъ.—Даосизмъ и китайскій буддизмъ.

Китайцы не только грезили, подобно всѣмъ другимъ народамъ, о золотомъ вѣкѣ далекаго прошлаго; они всячески старались продолжать непрерывно этотъ золотой вѣкъ, отдавая надъ собою всю власть одному прошедшему, отказываясь отъ творческой мысли, отъ самодѣятельнаго почина, подавляя въ себѣ всякую мечту о новомъ лучшемъ будущемъ. Неизмѣнно *сохранять* жизненный строй, полученный отъ предковъ, и *передавать* его грядущимъ поколѣніямъ, ничего не прибавляя и не убавляя—вотъ сущность китайской мудрости безусловно консервативной и традиціонной, или по-русски—старовѣрческой. Китайцы признаютъ совершенство только въ томъ, что уже совершилось; религія и нравственность сливаются для нихъ въ одномъ культѣ разъ навсегда даннаго, установленнаго порядка. Умершіе—отъ покойнаго отца или дѣда и до ста небесныхъ духовъ включительно—вотъ истинный предметъ частной и публичной религіи; почитаніе старшихъ, живыхъ представителей традиціоннаго порядка—отъ отца семейства до богдыхана включительно—вотъ основаніе личной и общественной нравственности. На этой непоколебимой основѣ установился издревле стройный іерархическій порядокъ, обнимающій всѣ жизненныя отношенія и закрѣпленный сложною системой обрядовъ *(Ли)*. Признавать на дѣлѣ этотъ порядокъ, соблюдать въ точности эти обряды—вотъ все, что требуютъ отъ себя Китайцы для своего

[1]) Lun-yu, VI, 24 (Trad. Pauthier, pp. 104, 105).

личнаго и національнаго благополучія. Чтобы быть справедливымъ, нужно прибавить, что хотя конфуціева философія (по крайней мѣрѣ ея новѣйшія толкованія) и возводитъ, какъ мы видѣли, консервативный китайскій идеалъ къ принципу теоретическаго *эгоизма*, но въ народной массѣ осуществленіе этого идеала предполагаетъ присутствіе соціально-нравственныхъ (альтруистическихъ) инстинктовъ и чувствъ, независимо отъ всякихъ утилитарныхъ соображеній. Служеніе предкамъ и старшимъ не можетъ исполняться всѣми какъ обязанность, если нѣтъ *привязанности* къ этимъ предкамъ и старшимъ. Въ Китаѣ есть цѣлая обширная литература, которая прославляетъ сыновнюю преданность и увѣковѣчиваетъ историческіе примѣры этой преданности, доходящей до совершенно безкорыстнаго самопожертвованія. И служеніе умершимъ предкамъ не было для образцоваго Китайца только исполненіемъ обязательнаго обряда, а соединялось съ соотвѣтствующими душевными чувствами, которыхъ напряженность доходила до видимаго общенія съ предметомъ культа или, если угодно, до галлюцинацій. Вотъ что объ этомъ читаемъ въ книгѣ *Ли-Ки:* „Благочестивый сынъ (предъ жертвоприношеніемъ умершимъ предкамъ) упражняется въ воздержаніи, внѣшнемъ и внутреннемъ. Въ дни поста онъ вспоминаетъ все житье своихъ покойниковъ, припоминаетъ ихъ мины и улыбки, выраженія ихъ лица и рѣчи, думаетъ объ ихъ намѣреніяхъ и планахъ, приводитъ себѣ на память все, что ихъ радовало и нравилось имъ. Проведя такимъ образомъ три дня поста, онъ видитъ воочію тѣхъ, ради кого постился. Въ день самаго жертвоприношенія, когда онъ входитъ въ домашній храмъ предковъ, онъ видитъ покойныхъ родителей сидящихъ на своихъ мѣстахъ. Оборачиваясь и подходя къ двери, онъ съ почтеніемъ внимаетъ ихъ знакомому голосу; выйдя въ дверь и слыша вздохи, онъ узнаетъ звукъ ихъ вздоховъ. Поэтому благочестіе древнихъ государей выражалось въ томъ, что они всегда держали предъ глазами образъ своихъ покойныхъ родителей, прислушивались къ ихъ голосу, никогда не забывали ихъ сердечныхъ желаній и намѣреній. При такой высочайшей любви предки являютъ свое присутствіе; при такомъ высочайшемъ почитаніи они являются предстоящими... Когда Вэн-ванъ приносилъ жертвы, онъ служилъ мертвымъ какъ живымъ, онъ помышлялъ объ умершихъ такъ, какъ бы не желалъ больше жить“ [1]).

Если съ одной стороны китайскій идеалъ, весь обращенный назадъ къ прошедшему, предполагаетъ въ Китайскомъ народѣ особенное

[1]) См. Plath, Der Cultus der alten Chinesen. München 1863, стр. 112 и 113.

чувство душевной привязанности къ предкамъ, съ другой стороны само это чувство развивалось и укрѣплялось, благодаря сознательному утвержденію и узаконенію старовѣрческаго идеала: онъ воспитывалъ Китайцевъ въ ихъ своеобразномъ альтруизмѣ. Успѣшность этого воспитанія, конечно, не слѣдуетъ преувеличивать. Императоръ Вэн-ванъ, а равно и тѣ примѣрные сыновья, о которыхъ разсказывается въ назидательныхъ книжкахъ, спеціально посвященныхъ сыновнему благочестію, составляли и составляютъ рѣдкое исключеніе (иначе они и не попали бы въ китайскіе святцы). Въ большинствѣ случаевъ патріархальный порядокъ поддерживается не столько нѣжными чувствами, сколько жестокими уголовными карами. Самъ г. Георгіевскій добросовѣстно перечисляетъ обильные палочные удары и разнообразныя смертныя казни, которымъ повинны по закону Китайцы и Китаянки, нарушившіе свои семейныя обязанности. Но мы не будемъ останавливаться, для оцѣнки китайскаго идеала, на частной дѣйствительности, ему не соотвѣтствующей; обратимся къ сущности самаго этого идеала и къ общимъ результатамъ, которыхъ подъ его многовѣковымъ воздѣйствіемъ достигла китайская нація.

Самъ по себѣ старовѣрческій китайскій идеалъ содержитъ *основаніе* всякой истины и всякой нравственности. Прошедшее прежде всего имѣетъ на насъ права. Мы не сами начинаемъ свою жизнь, мы получаемъ ее отъ того, что было прежде насъ; мы *обязаны* ею прошедшему, предкамъ. Безъ признанія этой зависимости и безъ уплаты нашего долга прошлому, мы по совѣсти не имѣемъ права жить. Сохранять связь съ умершими предками и *служить* имъ есть, безъ сомнѣнія, первая обязанность живущихъ. Спрашивается только, *какъ* наилучшимъ образомъ исполнять эту обязанность? Достаточно ли для этого сохранять неизмѣнно то, что было при предкахъ, достаточно ли посредствомъ жертвъ вступать съ покойниками въ болѣе или менѣе фиктивное чувственное общеніе и посредствомъ гаданій освѣдомляться объ ихъ болѣе или менѣе фиктивной волѣ? И, во-первыхъ, возможно ли и стоитъ ли сохранять безъ измѣненія то, что по необходимости подверглось страшному измѣненію, называемому смертью? Но, не предрѣшая принципіальнаго вопроса, оцѣнимъ сначала китайскую вѣру исторически, по плодамъ ея.

Историческіе плоды очерченнаго нами китайскаго міросозерцанія сводятся, главнымъ образомъ, къ тремъ общимъ фактамъ. Первый изъ этихъ фактовъ говоритъ въ пользу китайскаго идеала, второй—противъ него, а третій, хотя еще менѣе благопріятенъ для китайскаго идеала, но вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ доброе понятіе о самихъ Китайцахъ,

не позволяя видѣть въ нихъ людей, окончательно закаменѣвшихъ въ традиціонной обрядности. Первый фактъ—это безпримѣрная въ исторіи крѣпость и прочность китайскаго національно-государственнаго тѣла. Въ то время, какъ другія націи, жившія особнякомъ, подобно Китаю, или давно потеряли свою самостоятельность, становясь легкою добычей чужестранцевъ, какъ Индія, или вовсе исчезли даже въ смыслѣ этнографическомъ, какъ древніе Мексиканцы и Перуанцы,—Китай не только сохранилъ безъ всякаго ущерба въ теченіе трехъ или четырехъ тысячъ лѣтъ свою національную и политическую самобытность, но и распространилъ свое вліяніе па сосѣднія племена, вобралъ ихъ въ свой государственный организмъ, и въ настоящее время люди, всего менѣе благосклонные къ Срединной имперіи, вынуждены сопоставлять китайскую и европейскую культуры, какъ равносильныя, если и не равноцѣнныя [1]). Поклонники Китая справедливо указываютъ на его долговѣчность, какъ на важное преимущество; они правы и въ томъ, что это преимущество не случайное, а дѣйствительно заслуженное Китайцами. Положивъ въ основу своей національной жизни заповѣдь: *чти отца твоего*, они по праву получили и обѣщанную за это награду: *благо ти будетъ и долголѣтенъ будеши на земли.* Болѣе всего почитая умершихъ, Китайцы оказались самымъ живучимъ народомъ; исполненіемъ первой основной обязанности Китай обезпечилъ себѣ первое основное благо—долговѣчную жизнь; признавая свою зависимость отъ прошедшаго, онъ упрочилъ свою настоящую національную самостоятельность.

Даръ земного благополучія и долголѣтія, несомнѣнно, свидѣтельствуетъ фактически въ пользу китайскаго жизненнаго принципа. Но рядомъ съ этимъ остается другой столь же несомнѣнный фактъ, именно, что китайская культура, при всей своей прочности и матеріальной полнотѣ, оказалась духовно безплодною и для прочаго человѣчества безполезною. Она хороша для самихъ Китайцевъ, но не дала міру ни одной великой идеи и ни одного вѣковѣчнаго и безусловно-цѣннаго творенія ни въ какой области. Китайцы народъ большой, но не великій. Въ этомъ народѣ не было и великихъ людей. Единственное исключеніе—Лао-цзы. Но удивляясь смѣлымъ и своеобразнымъ оборотамъ

[1]) Японія также успѣла сохранить свою національную и политическую самостоятельность; но, во-первыхъ, японская культура моложе китайской и развилась при ея внѣшнемъ воздѣйствіи, а, во-вторыхъ, географическое положеніе островного царства служило ему внѣшнею охраной. Впрочемъ, повидимому, сами Японцы не очень цѣнятъ особенности своей культуры, судя по той поспѣшности, съ какою они перенимаютъ не только техническую сторону европейской цивилизаціи, но и жизненные ея принципы.

его мысли, не слѣдуетъ забывать, что все существенное въ этой мысли было высказано съ не меньшею смѣлостью, но съ большею ясностью и полнотою индійскими мистиками, авторами Упанишадъ и Багаватъ-гиты.—Китайская литература громадна, но о характерѣ и достоинствѣ ея можно судить по тѣмъ образцамъ, которые переведены на европейскіе языки: за исключеніемъ нѣсколькихъ истинно-поэтическихъ пѣсенъ и сказокъ, какія бываютъ у всѣхъ народовъ, даже совсѣмъ некультурныхъ, все прочее лишено всякаго эстетическаго значенія и можетъ имѣть только историческій и этнографическій интересъ. Китайская драма принадлежитъ къ тому „естественно-разговорному роду", который внесенъ въ русскую литературу Кузьмою Прутковымъ, а въ западно-европейскую —Ибсеномъ. Такъ же мало художественнаго творчества проявилось и въ китайскомъ романѣ [1]); предполагаемая относительно изящной литературы неудовлетворительность переводовъ можетъ только смягчить, но не измѣнить существенно нашей оцѣнки. Но и этого смягчающаго обстоятельства не существуетъ для тѣхъ областей духовной дѣятельности, гдѣ вопросъ о языкѣ не играетъ никакой роли. Такъ безспорно, что въ музыкѣ, живописи, а также и въ положительной наукѣ Китайцы остановились на низшихъ, элементарныхъ ступеняхъ, хотя въ нѣкоторыхъ случаяхъ и обнаружили большую способность къ мелкой работѣ. Что касается до собственно китайской, конфуціанской философіи, то она содержитъ только практическую житейскую мудрость ad usum Sinensium, т. е., въ сущности проповѣдь умѣренности и аккуратности, доходящую нерѣдко до истинъ господина де-ля-Палисса.

Впрочемъ, намъ нѣтъ надобности обличать съ христіанской и европейской точки зрѣнія ограниченность китайской жизни и мысли и указывать на невозможность для человѣческаго духа удовлетвориться окончательно тѣми предѣлами умѣренности и благоразумія, въ которые заключенъ китайскій идеалъ. Несостоятельность этихъ предѣловъ лучше всего обличается самими Китайцами, которые цѣлыми массами порываются выйти, по крайней мѣрѣ въ своемъ личномъ существованіи, изъ границъ разсудочно-нравственнаго порядка и равновѣсія китайской жизни. Одни дѣлаютъ это физически, одуряя себя опіумомъ, который даетъ имъ фантастически-безпредѣльную жизнь вмѣсто той умѣренной дѣйствительности, на которую они обречены въ трезвомъ

[1]) Говорятъ, нельзя судить по переводамъ. Однако существенныя достоинства Гомера и Шекспира сохраняются и въ переводахъ. Нѣтъ необходимости знать по-еврейски, чтобы чувствовать красоту Библіи, или по-санскритски, чтобы понимать глубокомысліе индійскихъ философовъ и прелесть индійской поэзіи.

состоянии. Другіе обращаются къ болѣе духовнымъ средствамъ, которыя имъ предлагаютъ служители двухъ мистическихъ религій — даосизма и буддизма — чуждыхъ собственно китайскаго, т.-е. конфуціанскаго идеала. Это исканіе Китайцами иныхъ путей жизни въ сторонѣ отъ ихъ оффиціальной, національно-государственной религіи и есть тотъ третій общій фактъ, который свидѣтельствуетъ противъ китайскаго идеала и вмѣстѣ съ тѣмъ въ пользу самихъ Китайцевъ.

Послѣдователи даосійской религіи связываютъ себя съ Лао-цзы и съ его ученіемъ о *тао* (*дао*—другое произношеніе того же слова). И дѣйствительно, эта религія вышла изъ школы учениковъ стараго мистика, матеріализовавшихъ идеи своего учителя. Лао-цзы, какъ мы знаемъ, разумѣлъ подъ *тао* абсолютное безразличіе всего, или всеобщее начало бытія въ состояніи чистой потенціи, не проявленное и не дѣйствующее. Даосійцы ищутъ въ *дао* тайну вѣчной и блаженной жизни неизмѣнной и всеобъемлющей—нѣчто въ родѣ философскаго камня или жизненнаго элексира. Но, вѣроятно, за невозможностью достигнуть всецѣлаго обладанія этою великою тайной, даосійскіе монахи размѣняли ее на мелочи и промышляютъ колдовствомъ, знахарствомъ и торговлей разными волшебными снадобьями. Вмѣстѣ съ тѣмъ они суть служители великаго множества боговъ, о которыхъ конечно менѣе всего думалъ авторъ *тао-те-кинга*. Въ сущности нынѣшній даосизмъ есть лишь возобновленіе въ болѣе сложныхъ формахъ той первобытной религіи некультурныхъ народовъ (преимущественно монгольской расы), которая извѣстна подъ общимъ названіемъ *шаманства*. Китайцы, какъ и прочіе ихъ соплеменники, были первоначально шаманистами, а послѣ ихъ выдѣленія въ особую націю и государство шаманство сохранилось, какъ религіозная подпочва, въ жизни и сознаніи простого народа. Культъ предковъ семейныхъ, не говоря уже о государственныхъ, никакъ не могъ быть первоначальною религіей Китайцевъ. Въ первобытномъ состояніи половой анархіи и смѣшенія, когда никто не могъ знать своего живого отца, никто не могъ служить и умершимъ предкамъ, ихъ культъ, очевидно, предполагаетъ организованную патріархальную семью. Настоящимъ предметомъ колдовскаго шаманскаго культа были также духи, но не духи предковъ, а духи неопредѣленнаго званія, у которыхъ характеръ умершихъ людей смѣшивался и сливался съ характеромъ стихійныхъ силъ природы, являвшихся притомъ нерѣдко въ образѣ животныхъ (зооморфизмъ). Это и естественно; ибо въ жизни дикаря полусознательные, душевно-тѣлесные инстинкты настолько преобладаютъ надъ разсудочною мозговою дѣятельностью, его существованіе настолько сливается съ явле-

ніями окружающей природы, отъ которой онъ всецѣло зависитъ, и личное самосознаніе въ немъ такъ слабо развито, что онъ вовсе не въ состояніи проводить опредѣленную черту между духомъ человѣческимъ и духомъ стихійнымъ, а наиболѣе интенсивное выраженіе природной жизни онъ находитъ не въ человѣкѣ, а въ животномъ.

Даосійскіе боги суть тѣ же неопредѣленно-стихійные духи шаманства, только болѣе фиксированные въ человѣческомъ образѣ. Характеръ культа также остается существенно шаманскимъ, т.-е. колдовскимъ или магическимъ. Синологи выражаютъ иногда свое удивленіе тому, что тонкія отвлеченныя умозрѣнія Лао-цзы выродились у его послѣдователей въ грубое колдовство. Но тутъ есть нѣкоторая внутренняя справедливость, хотя и нелишенная ироніи. Мы знаемъ, что Лао-цзы проповѣдывалъ возвращеніе назадъ и былъ рѣшительнымъ врагомъ культурнаго прогресса на томъ принципіальномъ основаніи, что истинный путь жизни, *тао*, есть абсолютная простота и безразличіе, тогда какъ всякій культурный прогрессъ обусловленъ различеніемъ и усложненіемъ жизни. Онъ проповѣдывалъ это болѣе на словахъ, самъ будучи просвѣщеннымъ мыслителемъ и культурнымъ человѣкомъ. Но идеи имѣютъ свою реальную логику, и въ силу такой логики даосійцы исполняютъ на дѣлѣ слова стараго учителя, вернувшись къ простѣйшей стихійной религіи некультурныхъ народовъ, гдѣ человѣческій духъ не различается отъ матеріальныхъ силъ природы, и сознательная дѣятельность замѣняется пассивнымъ магическимъ общеніемъ съ существами низшаго порядка.

Массы Китайцевъ, прибѣгающія время отъ времени къ даосизму, ищутъ въ немъ того, чего не можетъ дать имъ казенная обрядовая религія—чудесной помощи въ бѣдствіяхъ жизни и свободнаго общенія съ нездѣшними силами. Даосійскіе монахи, презираемые ученымъ чиновничествомъ, какъ суевѣры и шарлатаны, не имѣющіе никакого оффиціальнаго положенія въ государствѣ, дороги народу именно этимъ своимъ неоффиціальнымъ характеромъ, какъ люди, по призванію отдавшіе себя религіозному дѣлу, а не исполняющіе его какъ одну изъ принадлежностей государственной службы. Но религіозная потребность Китайскаго народа не удовлетворилась и даосизмомъ, который помогаетъ своимъ колдовствомъ въ бѣдствіяхъ настоящей жизни, но такъ же мало, какъ и оффиціальная религія, знаетъ о жизни будущей. Съ отвѣтомъ на высшіе религіозные вопросы, оставленные въ сторонѣ и конфуціанствомъ и даосизмомъ, явился изъ Индіи въ Китай въ половинѣ перваго вѣка нашей эры буддизмъ и занялъ тамъ прочное, хотя и не господствующее положеніе. Конечно, китайскій буддизмъ

не есть тотъ, который проповѣдывалъ Шакья-муни и который сохранился въ *трипитакѣ* [1]); между ними существуетъ приблизительно такое же отношеніе, какое мы видѣли между нынѣшнимъ даосизмомъ и собственнымъ ученіемъ Лао-цзы, изложеннымъ въ Тао-текингѣ.

Первоначальный индійскій буддизмъ можетъ быть сведенъ къ тремъ главнымъ идеямъ: надъ безмѣрнымъ полчищемъ индійскихъ боговъ онъ вознесъ человѣка *самобога* Будду, собственнымъ подвигомъ добывающаго себѣ значенія абсолютнаго верховнаго существа; безконечному ряду загробныхъ скитаній онъ положилъ предѣлъ идеаломъ безусловнаго покоя—нирваны; наконецъ, указавъ общій для всѣхъ людей путь спасенія въ погашеніи воли и въ кроткомъ отношеніи ко всему живущему, буддизмъ разомъ наносилъ ударъ и ритуализму браминской религіи съ ея сложною системой жертвъ и моленій, и внѣшнему физическому аскетизму индійскихъ святыхъ и подвижниковъ, и принципіальному безправію низшихъ кастъ.—Но возвышаясь надъ національною религіей Индіи, буддизмъ не отрицалъ однако ея положительныхъ основъ. Ставя Будду выше всѣхъ боговъ, онъ тѣмъ самымъ признавалъ ихъ существованіе, подтверждалъ дѣйствительность многобожія, отводя ему только второстепенное мѣсто; изыскивая пути для прекращенія загробныхъ скитаній, буддизмъ свидѣтельствовалъ о своей вѣрѣ въ загробный міръ со всѣми его различіями [2]); наконецъ, придавая особую важность исполненію нравственнаго закона, религія Будды не отрицала и матеріальнаго богопочитанія, она даже подарила азіатскому Востоку новый культъ различныхъ реликвій—въ небывалыхъ дотолѣ размѣрахъ. Извѣстно, что исповѣданіе правовѣрнаго буддиста уже съ раннихъ временъ стало выражаться въ краткой формулѣ: вѣрую въ Будду, вѣрую въ религіозный законъ (*дарму*), вѣрую въ церковь (*самгу*). Такимъ образомъ новая религія вовсе не ограничивалась однимъ нравоученіемъ, а содержала въ себѣ сѣмена положительныхъ религіозныхъ вѣрованій, которыя и не замедлили развиться. Китайцы нашли въ буддизмѣ положительную религію, болѣе богатую мистическимъ содержаніемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе идеальную и нравственную, чѣмъ конфуціанство и даосизмъ. Въ нынѣшнемъ китайскомъ буддизмѣ особенно развита вѣра въ нѣ-

---

[1]) Трипитака—три сборника (буквально—три корзины) священныхъ книгъ. Первый сборникъ *сутры*—буддійское евангеліе, содержащее легенды изъ жизни Шакья-муни и его нравоучительныя проповѣди; второй сборникъ—*винайя*—содержитъ уставы первоначальной буддійской церкви; третій—*абидармы*—заключаетъ въ себѣ буддійскую метафизику.

[2]) Перевоплощенія душъ въ земныхъ тѣлахъ никакъ не есть единственный видъ безсмертія по индійскому міросозерцанію, какъ въ брамапизмѣ, такъ и въ буддизмѣ.

скольких личных божественных существ обоего пола (видоизмѣненія Будды съ забвеніемъ первоначальной идеи) и въ загробный міръ съ адомъ, чистилищемъ и раемъ въ безчисленныхъ подраздѣленіяхъ. Буддійскіе монахи пользуются бо̀льшимъ уваженіемъ, нежели даосійскіе. Проповѣдуемый ими (хотя и мало осуществляемый на дѣлѣ) принципъ нравственнаго аскетизма и кроткаго отношенія ко всѣмъ тварямъ, быть-можетъ, смягчилъ до нѣкоторой степени главные недостатки китайскаго національнаго характера: практическій матеріализмъ и жестокость.

## IX.

**«Окитаеніе» даосизма и буддизма.—Внутреннее противорѣчіе въ китайскомъ идеалѣ: онъ не въ состояніи исполнить свою истину.—Настоящая миссія Европы на дальнемъ Востокѣ.**

Китайцы, обращающіеся къ магической помощи даосизма и къ духовнымъ утѣшеніямъ буддизма, дѣлаютъ это исключительно какъ частныя лица, для удовлетворенія своихъ личныхъ религіозныхъ потребностей. Но какъ членъ китайской націи, какъ часть этого религіозно-политическаго цѣлаго, всякій Китаецъ исповѣдуетъ оффиціальную государственную религію и неуклонно исполняетъ ея ритуальныя обязанности. Духовенство даоссійское и буддійское суть только частныя корпораціи, признанныя государствомъ, но не имѣющія никакой власти надъ мірянами. Даосійскихъ и буддійскихъ *общинъ* или *церквей* въ Китаѣ не существуетъ; всякій Китаецъ, каковы бы ни были его личныя вѣрованія, принадлежитъ къ одному великому обществу и признаетъ надъ собою только одну верховную власть—Сына Неба, нераздѣльно совмѣщающаго въ себѣ и духовное и свѣтское самодержавіе [1]).

Китайское правительство оказалось настолько мудрымъ, что, сознавая неудовлетворительность одной государственной религіи по отношенію къ субъективнымъ религіознымъ потребностямъ своихъ подданныхъ, не только допустило безпрепятственное существованіе въ Китаѣ даосизма и буддизма, но и дало имъ свою высшую санкцію: Сынъ Неба, будучи верховнымъ жрецомъ „ста духовъ“, вмѣстѣ съ

---

[1]) Глава тибетскаго буддизма, такъ-называемый Далай-Лама, не имѣетъ оффиціально признанной власти надъ буддійскимъ духовенствомъ собственнаго Китая; а неоффиціальное нравственное вліяніе тибетской іерархіи подлежитъ двойному контролю Китайскаго правительства, которое регулируетъ буддійскія дѣла и у себя дома, а вмѣстѣ съ тѣмъ надзираетъ и надъ самимъ первосвященникомъ въ Тибетѣ, который находится подъ свѣтскимъ протекторатомъ богдыхана.

тѣмъ публичными жертвоприношеніями въ даоссійскихъ и буддійскихъ храмахъ исповѣдуетъ свою принадлежность и къ этимъ двумъ религіямъ. Въ виду этого правительственная регламентація даосійскаго и буддійскаго культовъ не представляетъ ничего соблазнительнаго. даже для самыхъ ревностныхъ ихъ послѣдователей. Благодаря этой постоянной государственной регламентаціи, а также многовѣковому совмѣстному существованію среди одного народа съ такимъ опредѣленнымъ національнымъ характеромъ, три китайскія религіи очень сблизились и во многихъ пунктахъ смѣшались между собою. У Китайцевъ вошло въ поговорку: *сан-кьяо-и-ен*, т.-е. три ученія суть одно[1]); существенное различіе между ними ясно только для ученыхъ конфуціанцевъ, которые продолжаютъ въ своихъ книгахъ рѣзко полемизировать противъ даосизма и буддизма, какъ противъ чужихъ и ненужныхъ суевѣрій, нарушающихъ трезвую простоту и единообразіе казеннаго культа.

Какъ бы то ни было, развитіе даосизма и буддизма въ Китаѣ хотя и свидѣтельствуетъ о существованіи у Китайцевъ религіознаго чувства, не удовлетворяемаго казенною обрядностью, не составляетъ однако никакого прогресса относительно обще-китайскаго жизненнаго строя, который готовъ включить въ себя всевозможныя частныя вѣрованія, лишь бы они не затрогивали его основного принципа, лишь бы они не покушались на обще-китайскій традиціонный идеалъ патріархальной національно-государственной теократіи, неподвижной и неизмѣнной какъ то прошедшее, въ которое одно лишь вѣритъ *весь* Китайскій народъ.

Оцѣнивая по существу этотъ китайскій идеалъ, мы находимъ его *истиннымъ* въ его исходной точкѣ, именно въ признаніи правъ прошедшаго (или говоря конкретно—предковъ )надъ настоящимъ (надъ нами),— въ признаніи нашей обязанности служить предкамъ, утверждать и укрѣплять въ себѣ привязанность къ нимъ. Но любовь къ предкамъ подлежитъ тому же закону, какъ и всякая другая любовь. Законъ любви требуетъ отъ насъ, чтобы мы дѣлали добро любимому предмету. Какое же добро мы можемъ дѣлать предкамъ, чѣмъ дѣйствительно можемъ послужить имъ? Въ состояніи духовнаго младенчества люди очень просто отвѣчаютъ на этотъ вопросъ: они *кормятъ* умершихъ предковъ, стараются доставить имъ возможность продолжать и за гробомъ прежнюю матеріальную жизнь. Но съ развитіемъ религіознаго созна-

[1]) Plath, Der Cultus der alten Chinesen, 125, 126. Что касается до *предмета* культа, то дѣйствительно не всегда возможно провести опредѣленную границу между «ста духами» обще-китайской религіи съ одной стороны и богами даосизма и выродившагося буддизма—съ другой.

нія такое простое отношеніе становится невозможнымъ. Является сомнѣніе въ томъ, что матеріальное существованіе есть само по себѣ благо, является вопросъ объ *истинной жизни*. Что предки не обладали истинною жизнью, это ясно уже изъ того, что они умерли; ибо истинная жизнь должна быть вѣчною, должна въ себѣ самой заключать силу своего безконечнаго продолженія, а не роковую необходимость своего прекращенія. Зачѣмъ же тогда мы будемъ стараться тѣнямъ предковъ возвращать искусственно тѣнь земной жизни, когда даже реальная полнота этой земной жизни не имѣетъ въ себѣ истины, не можетъ быть признана за достойное бытіе? Еслибы даже сохранялась увѣренность въ томъ, что можно дѣйствительно поддерживать загробное существованіе предковъ посредствомъ жертвеннаго кормленія, то все-таки пришлось бы признать, что этого недостаточно для настоящаго служенія предкамъ, для сообщенія имъ истиннаго блага жизни. Точно такъ же хотя естественная привязанность къ предкамъ и побуждаетъ насъ сохранять неизмѣнно тотъ порядокъ жизни, который былъ при нихъ, но очевидно и этого недостаточно для настоящаго исполненія нашей обязанности. Какая польза нашимъ предкамъ отъ того, что мы живемъ и умираемъ такъ, какъ они жили и умерли? Тотъ бытовой порядокъ, тотъ строй общества, который не могъ спасти ихъ, когда они жили, какъ спасетъ онъ ихъ послѣ смерти? А дѣло именно въ томъ, чтобы спасти ихъ, доставить имъ ту истинную жизнь, которой они не имѣли, которой не имѣемъ и мы, если только повторяемъ безъ измѣненія ихъ неистинную и потому погибшую жизнь.

Не находясь ни въ прошедшемъ, ни въ настоящемъ, истинная жизнь предстоитъ намъ какъ будущее, какъ задача, надъ которою мы должны работать. Ибо это будущее не можетъ придти само собою, помимо насъ—въ такомъ случаѣ не было бы причины, почему оно уже давно не наступило,—оно должно быть *добыто* при дѣятельныхъ усиліяхъ самого человѣчества. Если привязанность къ прошедшему, служеніе предкамъ, составляетъ истину китайскаго міровоззрѣнія, то своего исполненія эта истина достигаетъ только въ христіанской, европейской идеѣ всемірнаго прогресса, какъ пути для достиженія истинной жизни. Если мы дѣйствительно привязаны къ прошедшему, если мы глубоко любимъ предковъ, то мы должны стараться не о томъ, чтобы сохранять неизмѣнно тѣ старыя формы жизни, при которыхъ погибло то, что намъ дорого, а напротивъ, чтобы постоянно измѣнять къ лучшему, совершенствовать нашу жизнь, пока не достигнемъ той полноты бытія, которая все совмѣ-

ститъ въ себѣ и воскреситъ минувшее для вѣчной и истинно-неизмѣнной жизни [1]).

Мы, Европейцы, должны предложить Китаю не отрицаніе, а *исполненіе* его жизненнаго начала. Неустанный прогрессъ, какъ средство дѣйствительнаго служенія предкамъ, непрерывное стремленіе къ идеальному будущему, какъ настоящій путь для воскрешенія минувшаго—вотъ истинное, внутреннее примиреніе двухъ крайнихъ культуръ. Но для того, чтобы мы могли обратиться къ язычеству дальняго Востока съ благою вѣстью объ *исполненіи* его завѣтныхъ думъ, какъ нѣкогда первые христіанскіе проповѣдники обращались къ язычеству греко-римскому, нужно, чтобы мы сами были вѣрны той *полной* истинѣ, которую намъ открыло христіанство. Въ противномъ случаѣ Китай будетъ для насъ не пріобрѣтеніемъ, а грозною опасностью, — такою же, какою мусульманскій міръ былъ для средневѣковой Европы.

## X.

### Идея ложнаго прогресса и ложный китаизмъ въ Европѣ.—Заключеніе.

Противоположность двухъ культуръ — китайской и европейской—сводится въ сущности къ противоположенію двухъ общихъ идей: *порядка* съ одной стороны и *прогресса* съ другой. Съ точки зрѣнія порядка важнѣе всего *прочность* соціальныхъ отношеній, идея прогресса требуетъ ихъ идеальнаго *совершенства*. Прочный порядокъ есть состояніе, которое держится силой прошедшаго, прогрессивное совершенствованіе есть дѣятельность, опредѣляемая идеаломъ будущаго. Что Китай достигъ прочнаго порядка—это несомнѣнно; насколько европейскій прогрессъ ведетъ къ соціальному совершенству—вотъ вопросъ.

Истинный прогрессъ не можетъ имѣть исключительно критическаго разрушительнаго характера, не можетъ быть только противоположность порядка; истинный прогрессъ есть прогрессъ порядка.

Съ прошлаго столѣтія получило значеніе въ Европѣ представленіе о прогрессѣ, какъ основанномъ на безусловно отрицательномъ отношеніи къ прошедшему, къ традиціонному порядку. Такое представленіе не только далеко отъ истины, но въ немъ прямо

---

[1]) Идея истинной жизни не чужда буддизму (позднѣйшему) и даже даосизму. Но истинная жизнь представляется послѣдователямъ Будды и Лао-цзы какъ состояніе отдѣльныхъ просвѣщенныхъ душъ, а не какъ собирательная задача всего человѣчества; идею мірового прогресса и царства Божія мы находимъ только на іудейско-христіанской почвѣ.

упразднены существенные признаки самой идеи поступательнаго развитія или прогресса. Эта идея предполагаетъ существенное и сознаваемое *единство* того, чтò развивается или прогрессируетъ, т.-е. прежде всего дѣйствительную внутреннюю солидарность старыхъ и новыхъ поколѣній прогрессирующаго человѣчества. Если новая истина не имѣетъ глубокихъ корней въ прошедшемъ, если мы должны начинать сегодняшнюю работу съ простого разрушенія того, что дано, то конечно наша новая истина будетъ скоро брошена какъ старая и наша сегодняшняя работа будетъ завтра разрушена какъ никуда негодная. Разрывая связь съ прошедшимъ, отрекаясь отъ своей истинной солидарности съ предками, мы даемъ право нашему потомству разорвать связь съ нашимъ дѣломъ, отречься отъ солидарности съ нами. А въ такомъ случаѣ мнимый прогрессъ человѣчества не только потеряетъ существенную опору въ дѣйствительной жизни но и совершенно утратитъ всякій опредѣленный идеалъ будущаго. Если точка отправленія историческаго процесса есть ложь и ничтожество, то цѣль его оказывается безусловно неизвѣстною,— быть-можетъ, также ложь и ничтожество, а въ такомъ случаѣ какимъ же идеальнымъ мотивомъ можетъ опредѣляться наша дѣятельность. Это не я опровергаю ложную идею прогресса, доводя ее до абсурда; нѣтъ, этотъ абсурдъ прямо утверждается самими представителями этой идеи, громко провозглашающими *относительность истины*, въ силу которой то, что сегодня признается за истину, завтра будетъ ложью и замѣнится новою мнимою истиной, которая въ свою очередь окажется ложью, и т. д. до безконечности. Но почему же такая смѣна обмановъ, изъ которыхъ каждый въ сущности не хуже и не лучше другого,—почему такая „дурная безконечность" будетъ называться развитіемъ или прогрессомъ?

Теоретическая несостоятельность этой ложной идеи прогресса ясна для философской мысли. Практическія ея послѣдствія, обнаружившіяся во французской революціи и въ завѣщанномъ ею прямолинейномъ радикализмѣ, *напугали* извѣстную часть европейскаго общества. Но реакціонное направленіе въ Европѣ, вмѣсто того, чтобы ложной идеѣ безпорядочнаго и безсмысленнаго прогресса противопоставить идею истиннаго христіанскаго прогресса, заключающаго въ себѣ и положительные принципы порядка, идею такого жизненнаго строя, который обладаетъ и глубокими реальными корнями въ исторической почвѣ, и идеальною вершиной, достигающею неба,— однимъ словомъ, вмѣсто того, чтобъ обратиться къ *полнотѣ* христіанской истины, реакціонное направленіе, само того не замѣчая,

стало искать спасенія для Европы въ принципахъ китаизма, въ безусловномъ культѣ прошедшаго, въ исключительныхъ заботахъ о поддержаніи подкопаннаго со всѣхъ сторонъ традиціоннаго порядка съ его случайными формами, утратившими всякую внутреннюю силу. Сознательная или безсознательная китаизація Европы не можетъ быть успѣшна, но она можетъ быть пагубна. Ея пагубныя послѣдствія уже начинаютъ обнаруживаться. Во имя чисто-китайскаго утвержденія, что нужно любить только свое, дорожить только своимъ, уже отрицается идеалъ вселенскаго христіанства, какъ праздная утопія. Во имя чисто-китайскаго практическаго матеріализма и культа фактической силы прямо отвергаются христіанскія идеи справедливости и универсальной любви. Обѣ крайности стоятъ другъ друга и по своей теоретической неистинности, и по своей практической опасности. И та, и другая одинаково отнимаютъ у насъ внутреннюю силу въ предстоящемъ столкновеніи двухъ культурныхъ міровъ— Европы и Китая.

Если въ европейскомъ мірѣ возобладаетъ начало ложнаго саморазрушающагося прогресса, то стройно-объединенной и въ себѣ увѣренной китайской силѣ мы противопоставимъ только хаосъ субъективныхъ стремленій и дробныхъ эгоистическихъ интересовъ безъ вѣры и безъ идеала. Не лучше будетъ и въ томъ случаѣ, если возобладаетъ у насъ самихъ китайскій идеалъ. Во-первыхъ, полнаго успѣха онъ имѣть не можетъ, Китайцами по духу мы все равно не сдѣлаемся и только къ существующимъ уже раздорамъ прибавится новое раздвоеніе. А-во вторыхъ, если бы даже это и было возможно, то вышло бы еще хуже. Китайскій идеалъ для Китайцевъ есть принципъ силы, для Европейцевъ онъ былъ бы началомъ слабости и разрушенія. Усвоеніе этого идеала было бы для насъ самоотрицаніемъ въ дурномъ смыслѣ этого слова, т.-е. отреченіемъ отъ *своего хорошаго*,—отреченіемъ отъ христіанства. Но такое отреченіе было бы равносильно полной утратѣ самой причины нашего историческаго существованія. Вѣдь въ христіанствѣ не только идеалъ нашего будущаго, но и духовные корни нашего прошедшаго,—въ немъ вѣра нашихъ предковъ. Усвояя себѣ языческій идеалъ, отрекаясь отъ вселенскаго христіанства, мы окажемся прежде всего *нечестивыми относительно нашихъ предковъ*, т.-е. измѣняя полной христіанской истинѣ мы не удержимъ и той доли истины, которою сильно китайское язычество. Нашъ ложный консерватизмъ такъ же распадется отъ внутренняго противорѣчія, какъ и ложный прогрессизмъ. И предъ тѣмъ и предъ другимъ Китайцы окажутся не только

сильнѣе, но и правѣе насъ. Они *вѣрны себѣ.* Если мы, европейскій христіанскій міръ, будемъ также вѣрны себѣ, т.-е. *вѣрны вселенскому христіанству,* то Китай не будетъ намъ страшенъ, мы же завоюемъ и дальній Востокъ, не силой оружія, а тою силой духовнаго притяженія, которая присуща исповѣданію *полной истины,* и которая дѣйствуетъ на души человѣческія, къ какому бы племени онѣ ни принадлежали.

---

# Японія.

## (Историческая характеристика).

1890.

## I.

Помимо интереса, который Японія можетъ представлять сама по себѣ, въ судьбахъ ея народа есть указанія важныя и для общаго взгляда на всемірную исторію. Если мнѣніе Генриха Рюккерта (ставшее нынѣ у насъ столь популярнымъ) о совершенно независимомъ *туземномъ* развитіи частныхъ культуръ можетъ ссылаться въ свою пользу на Китай, историческій строй котораго, повидимому, соотвѣтствуетъ такому мнѣнію, то попытка возвести этотъ единичный случай во всеобщее правило, построить на его основаніи цѣлую теорію всемірной исторіи прежде всего встрѣчаетъ фактическое опроверженіе тутъ же рядомъ съ Китаемъ — въ Японіи. Японская культура отличается безспорнымъ и яркимъ своеобразіемъ, такъ что даже самый поверхностный взглядъ сразу отличитъ и въ живописи, и въ литературѣ японскій характеръ отъ китайскаго. И однако же несомнѣнно, что эта оригинальная цивилизація, несмотря ни на даровитость народа, ни на островное положеніе страны, благопріятствовавшее національной замкнутости, сложилась не самобытно, а обязана своимъ развитіемъ живой воспріимчивости Японцевъ къ образовательному вліянію чуждыхъ началъ. Японія вышла изъ варварства не сама собою, а лишь тогда, когда открылась двойному воздѣйствію извнѣ: старшей цивилизаціи—китайской и высшей религіи—буддизма. Затѣмъ появленіе еще болѣе далекаго и чуждаго элемента—европейскаго—въ XVI вѣкѣ вызвало распадавшуюся Японію къ новой исторической жизни. По причинамъ, о которыхъ будетъ сказано дальше, это первоначальное воздѣйствіе европейской культуры должно было скоро возбудить сильную реакцію, которая и закрыла Японію болѣе чѣмъ на два вѣка отъ всякихъ европейскихъ вліяній.

Произведенъ былъ послѣдовательный опытъ радикальнаго лѣченія японской націи отъ болѣзни „европейничанья“. Результаты опыта выяснились вполнѣ: оказалось, что мнимое лѣкарство хуже болѣзни. Двухвѣковое возвращеніе къ исключительной самобытности привело Японію къ застою и безнадежному безсилію. Пришлось снова и, повидимому, уже окончательно отказаться отъ предразсудковъ націонализма, и отнынѣ судьба Японіи кажется навсегда связана съ общечеловѣческою культурой, въ которой этотъ богато одаренный и своеобразный народъ будетъ далеко не лишнимъ членомъ.

Подвижный, поступательный характеръ японской исторіи былъ уже заранѣе заложенъ въ древнемъ религіозномъ міросозерцаніи Японцевъ. Тутъ уже сказалась ихъ противоположность съ Китайцами. У этихъ высшая религіозная идея—неподвижное небо—мѣсто покоя отшедшихъ предковъ—образъ и основаніе мірового порядка (физическаго, нравственнаго и соціальнаго вмѣстѣ), столь же непоколебимаго и неизмѣннаго. Теологія здѣсь есть лишь обожествленіе установившагося въ мірѣ порядка, который считается вѣковѣчнымъ, и о процессѣ его установленія не возникаетъ и вопроса. У Японцевъ, напротивъ, теологія есть прежде всего *теогонія*, процессъ возникновенія міровыхъ силъ и дѣятелей, незамѣтно вступающій въ область бытія человѣческаго, переходящій въ исторію самого Японскаго народа.

*Ко-цзи ки*—японская библія [1])—начинается такъ: „Кто знаетъ формы міра въ первое время его творенія, когда онѣ еще не опредѣлились?“ Но если о первоначальныхъ *формахъ* бытія нельзя имѣть никакого понятія, то *процессъ* явленія боговъ и людей представляется древнему бытописателю въ ясной послѣдовательности. Въ началѣ творенія на небѣ явился богъ или духъ (ками) Амено-минакануси, т.-е. высокій владыка средины (центральное существо), потомъ явились Така-ми-мусуби, т.-е. производитель высокихъ вещей, и Ками-мусуби—производитель духовъ. Эти три бога или духа и были главными при твореніи міра (по другимъ сказаніямъ первичныхъ духовъ было пять или семь). Послѣ нихъ возникъ еще особый духъ, подобный ростку тростника *аси*, только-что вышедшему изъ воды, а затѣмъ произошелъ рядъ парныхъ мужскихъ и женскихъ духовъ (одна пара порождала другую)—всего семь, а по другимъ варіантамъ 12 поколѣній боговъ и богинь. Послѣдняя пара называ-

[1]) Книга эта содержитъ въ себѣ очень древнія сказанія, но нынѣшняя редакція ея едва ли старѣе XII вѣка по Р. Х. См. Костылевъ, *Очеркъ исторіи Японіи*, СПб. 1888 г.

лась Изанага и Изанами. Они сошли съ неба и соединились между собою на землѣ земнымъ образомъ, тогда какъ прежнія пары вступали въ бракъ безъ матеріальной связи. Отъ Изанаги и Изанами произошла свѣтлая солнечная богиня Аматера-су-оо-ками, которая подверглась преслѣдованію темнаго духа бури (и моря) Су-зано. Спасаясь отъ него, она спряталась въ пещеру (одинъ изъ обычныхъ мотивовъ въ солнечныхъ миѳахъ всѣхъ народовъ), оставя міръ погруженнымъ во мракъ. Всѣ духи пришли въ смятеніе и собрались около пещеры. Къ ея входу они поднесли сдѣланное ими круглое зеркало, чтобы выманить свѣтлую богиню отраженіемъ ея собственной красоты. Вмѣстѣ съ тѣмъ они подняли вокругъ пещеры дикую пляску, и духъ Уцзуми (нѣчто въ родѣ японскаго Гефеста) сталъ играть на барабанѣ и при этомъ кривлялся такъ неистово, что всѣ боги разразились оглушительнымъ хохотомъ. (Пещера—туча, за которою скрылось солнце, оргія боговъ — гроза, кривляющійся Уцзуми—молнія, барабанъ и хохотъ боговъ—громъ) [1]). Выйдя изъ пещеры, солнечная богиня породила духа Аме-но-оси-хо-мими, который спускается съ неба для управленія Японіей, получивъ отъ своей матери знаки верховной власти—зеркало, шаръ и мечъ. Съ нимъ сошелъ и сынъ его Хико-хо-ни-ниси, а внукъ этого послѣдняго Вака-микену утвердился въ центральной области древняго японскаго царства—Ямато. Тутъ уже мы имѣемъ дѣло съ лицомъ историческимъ: время царствованія его относится приблизительно къ 660 году до Р. Х. Съ тѣхъ поръ и до нынѣ царствующаго государя, несмотря на всѣ историческіе перевороты, на многократныя узурпаціи со стороны князей и полководцевъ, единство верховной династіи непрерывно поддерживается (по крайней мѣрѣ въ глазахъ Японцевъ) съ помощью усыновленія въ тѣхъ случаяхъ, когда не оказывается естественнаго преемства. Никакой другой родъ не можетъ имѣть права на верховную власть, кромѣ того, который происходитъ по прямой линіи отъ солнечной богини Аматера-су. Отъ другихъ боговъ происходятъ всѣ прочія княжескія фамиліи. Самое слово *ками* значитъ не только божественное существо или духъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и князь или вельможа (подобно еврейскому elohim). Что касается до государя, то его настоящій титулъ есть *тэн-но*, что значитъ царь небесный; также называется онъ (и это, вѣроятно, самое древнее на-

[1]) Разумѣется, такой натуралистическій смыслъ здѣсь, какъ и въ большинствѣ другихъ случаевъ, есть не болѣе какъ общій и малосодержательный символъ, который вовсе не исключаетъ другихъ болѣе опредѣленныхъ объясненій. Дальше мы увидимъ, что миѳъ о борьбѣ морского бога съ солнечною богиней имѣетъ также этнографическое и историческое значеніе.

званіе) *су-мэра* или *су-бэра* (всевышній) [1]). Титулы *Микадо* и *Даири*, присвоенные японскому государю Европейцами, относятся собственно не къ нему, а къ его правительству и двору (въ родѣ того, какъ говорятъ Блистательная Порта).

Происхожденіе того рода и той дружины, которыми основано Японское царство, ясно для миѳологіи: они сошли съ неба. Этнографически и исторически дѣло представляется гораздо труднѣе. Что основатели Японскаго царства не были туземцами, что они пришли изъ чужихъ странъ, это несомнѣнно. Обыкновенно предполагаютъ, что они вышли изъ Кореи, но по мнѣнію, которое старается доказать Мечниковъ (авторъ обширнаго сочиненія о Японіи), они принадлежатъ къ Малайской расѣ и пришли съ острововъ Полинезіи. Хотя Японцевъ вообще относятъ къ тому же монгольскому или желтому племени, къ которому принадлежатъ Китайцы, Тибетцы, Манчжуры и т. д., но несомнѣнно, что въ теперешней Японской націи, несмотря на всѣ смѣшенія и переходные оттѣнки, сохранились два этнографическіе типа, ясно различимые съ перваго взгляда: одинъ простонародный, приближающійся къ обще-монгольскому характеру, и другой аристократическій (продолговатое лицо, болѣе широкое снизу, чѣмъ сверху, съ большимъ загнутымъ носомъ и свѣтлымъ цвѣтомъ кожи); притомъ древній языкъ пришельцевъ—ямато, сохранившійся нынѣ только въ культѣ Ками, при дворѣ Микадо и у публичныхъ женщинъ, имѣетъ очень мало общаго съ языками Китая, Монголіи и Тибета [2]). Слѣдуетъ ли его сблизить съ языками Полинезіи, или же, какъ думаютъ нѣкоторые, съ языками Урало-алтайскихъ народовъ (къ которымъ относятъ иногда и первоначальное культурное населеніе Халдеи—такъ называемыхъ Аккадійцевъ), это вопросъ пока нерѣшенный [3]). Необходимо принять только, что Японія, первоначально населенная дикимъ народомъ, котораго остатки сохранились на сѣверѣ въ видѣ такъ называемыхъ айнюсовъ (*ину*—собаки), подверглось сперва нашествію монгольскаго племени, составляющаго нынѣ японское простонародье и занявшаго юго-восточную часть страны. Эти первые пришельцы поклонялись преимущественно богу небесныхъ и земныхъ водъ, который впослѣдствіи подъ именемъ Су-зано вошелъ

[1]) Перечисленіе 11 различныхъ титуловъ японскаго верховнаго владыки можно найти у Léon de Rosny, *La civilisation japonaise*, Paris 1883, p. 263. См. также Rein, *Japan*. Leipzig 1881. I Band, s. 245.

[2]) Léon Metchnikoff, Empire Japonais, Genève 1881, p. 192—3.

[3]) Сумеры—другой этнографическій терминъ, относящійся къ древней Халдеѣ, напоминаетъ первоначальный національный титулъ Японскаго государя—су-мэра или су-бэра. Разумѣется, такія единичныя сближенія сами по себѣ не имѣютъ никакой доказательной силы.

въ составъ обще-японскаго пантеона. Не успѣли еще эти монгольскіе пришельцы основать прочнаго государства, какъ послѣдовало вторичное нашествіе воинственной дружины Ямато неизвѣстнаго происхожденія, но отличавшейся отъ первыхъ завоевателей и физическимъ типомъ (сохранившимся въ высшихъ классахъ Японіи), и языкомъ, и главное—религіей, которая состояла въ поклоненіи свѣтлымъ небеснымъ богамъ, и особенно солнцу, въ видѣ богини Аматера-су-оо-ками. Послѣ довольно упорной борьбы новыхъ немногочисленныхъ, но воинственныхъ и смѣлыхъ пришельцевъ съ прежними завоевателями Японіи, они слились въ одинъ народъ съ одною синкретическою религіей, получившею названіе ками-но-мици, т.-е. путь духовъ (по китайски шин-то, сокращенное изъ шин-тао, откуда синтоизмъ). Воспоминаніе о враждебномъ столкновеніи двухъ этническихъ и религіозныхъ элементовъ сохранилось въ вышеприведенномъ миѳѣ о борьбѣ солнечной богини съ богомъ моря и бури.

Въ общемъ составѣ національной японской религіи ясно различаются эти два основные элемента: 1) культъ множества стихійныхъ духовъ съ водянымъ Сузано во главѣ (всѣхъ этихъ духовъ—ками—Японцы считаютъ 800 разъ 10.000, т.-е. восемь милліоновъ) [1]); слово ками есть, очевидно, то же самое, что монгольское камъ—волшебникъ, въ котораго вселяется духъ, и 2) поклоненіе центральной силѣ, просвѣщающей и оживотворяющей вселенную въ видимомъ образѣ солнца. Это послѣднее Японцы цѣнятъ особенно со стороны *порожденія жизни;* отсюда сильное развитіе фаллическаго элемента въ ихъ религіи [2]). До появленія буддизма въ національной японской религіи были только жрицы [3]). Первый храмъ, упоминаемый исторіей Японіи, былъ построенъ тэн-но Су-цзиномъ (незадолго до Р. Х.) для помѣщенія тамъ знаковъ верховной власти, полученныхъ отъ богини Аматера-Су; стеречь эти знаки и служить при храмѣ должны были исключительно женщины, именно принцессы царствующей династіи. Уставъ этихъ японскихъ весталокъ былъ, повидимому, во многомъ противоположенъ римскому. Вообще ясной границы между храмомъ національной религіи и публичнымъ домомъ, между жрицами боговъ и жрицами разврата въ Японіи не было прежде, да не совсѣмъ установилось и теперь [4]).

---

[1]) Metchnikoff, 252.
[2]) Rein, I, 501.
[3]) Metchnikoff, 254.
[4]) Въ частности японскія принцессы не славились чистотой нравовъ, и народное сказаніе приписываетъ даже происхожденіе народа Айносовъ,—что значитъ по-японски собаки—союзу одной знаменитой принцес-

Обычай человѣческихъ жертвоприношеній хотя и не составлялъ характерной черты японской религіи, какъ въ Мексикѣ и у нѣкоторыхъ семитическихъ народовъ, однако существовалъ и сохранялся довольно упорно. Въ 110 г. по Р. Х. при государѣ Кей-ко наслѣдникъ престола Яматодаке предпринялъ походъ на сѣверъ, покорилъ Айносовъ и увелъ множество плѣнныхъ; затѣмъ, опасно заболѣвъ, онъ принесъ всѣхъ этихъ плѣнныхъ въ жертву духамъ. Общераспространенный у всѣхъ дикихъ и варварскихъ народовъ обычай убивать на могилѣ знатнаго лица всѣхъ его служителей сохранялся въ Японіи очень долго. Лишь въ V вѣкѣ по Р. Х. наслѣдникъ государя Юря-ки впервые дозволилъ рабамъ покойнаго монарха остаться въ живыхъ повидимому въ надеждѣ, что они сами добровольно принесутъ себя въ жертву. Но они воспользовались позволеніемъ жить къ большому негодованію всего народа. Въ Японіи до послѣдняго времени существовалъ особый классъ отчужденныхъ и всѣми презираемыхъ людей въ родѣ индійскихъ ча́ндала: въ этихъ паріяхъ японскіе историки видятъ потомковъ тѣхъ рабовъ Юря-ки, которые отказались слѣдовать на тотъ свѣтъ за своимъ господиномъ, за что они и подпали со всѣмъ своимъ потомствомъ вѣчному проклятію [1]). Принудительныя жертвоприношенія духамъ продолжались и послѣ V вѣка; послѣднія извѣстія о нихъ относятся къ VIII вѣку [2]). Вѣроятно, лишь утвержденіе буддизма въ Японіи положило имъ конецъ. Что касается до *добровольныхъ* человѣческихъ жертвоприношеній, то они составляли обычное явленіе до новѣйшихъ временъ. Въ 1663 г. тогдашній сё-гунъ (военный намѣстникъ верховнаго владыки) издалъ приказъ, запрещавшій слугамъ убивать себя для сопровожденія своего умершаго господина въ будущую жизнь [3]). Но едва ли этотъ указъ строго соблюдался. Впрочемъ, трудно рѣшить, насколько этотъ обычай не разлучаться и въ смерти со своимъ господиномъ связанъ былъ (въ позднѣйшія времена) съ вѣрой въ будущую жизнь. Одна изъ отличительныхъ чертъ японскаго характера—это неустрашимое исполненіе своихъ обязанностей, а безпредѣльная вѣрность и преданность господину—первая обязанность въ глазахъ этого феодальнаго народа. Вѣра же въ безсмертіе души далеко не имѣла тутъ такой

---

сы съ названнымъ животнымъ (Métchnikoff, 160). Если это сказаніе не есть только картинка нравовъ, а имѣетъ какой-нибудь историческій смыслъ, то слѣдуетъ предположить, что теперешніе Айносы не суть прямые потомки дикихъ туземцевъ, а произошли отъ неправильнаго смѣшенія сихъ послѣднихъ съ дочерьми благороднаго племени Ямато.

[1]) Костылевъ, 67.

[2]) Metchnikoff, 244.

[3]) Костылевъ, 362.

твердости. „Когда умретъ тигръ, останется его шкура, когда умретъ человѣкъ, останется его слава“—такъ гласитъ изреченіе японской мудрости и такъ думаетъ большинство по крайней мѣрѣ образованныхъ Японцевъ [1]). Въ народной религіи, конечно, господствовалъ и доселѣ сохраняется другой взглядъ. Когда набожному Японцу недосугъ исполнять всѣхъ церемоній культа, то для него признается достаточнымъ поклониться въ сторону священнаго города (резиденціи верховнаго государя), затѣмъ помолиться богамъ очага и душамъ умершихъ предковъ [2]). Этимъ послѣднимъ приписывается здѣсь по крайней мѣрѣ такое же реальное значеніе, какъ императорской резиденціи. Въ храмахъ національной религіи („пути духовъ“) одинъ изъ главныхъ богослужебныхъ предметовъ—такъ называемые высокіе дары (гохей), т.-е. куски золотой бумаги, на которые по вѣрованію народа *сходитъ духъ* [3]).

## II.

Въ Японіи, какъ и въ Китаѣ, государь первоначально соединялъ въ себѣ всю полноту верховной власти безъ всякаго различія священства отъ царства. Прямой потомокъ солнечной богини, получившей отъ нея самой знаки своего достоинства, онъ былъ единственный посредникъ между богами и людьми, единственный первосвященникъ народной религіи. Такимъ образомъ и здѣсь мы встрѣчаемъ сперва *теократію безразличія*. Но Японцы, народъ историческій, народъ процесса и прогресса, не могли остановиться на этомъ первичномъ моментѣ. Раздѣленіе властей, столь характеристичное для японской исторіи, совершилось на нашъ взглядъ какъ необходимое, хотя и косвенное слѣдствіе буддизма. Эта индійская религія пришла въ Японію около VI вѣка по Р. Х. черезъ Китай (откуда еще раньше Японцы получили всѣ элементы образованности, которые они видоизмѣнили на свой ладъ) [4]). Но въ Китаѣ вліяніе было, вообще говоря, не очень значительно. Хотя Сынъ неба лично приноситъ дары и въ буддійскіе храмы, но эта не обязываетъ его ни

---

[1]) Rosny, 247.
[2]) Metchnikoff, 258.
[3]) Rein, 514, 515.
[4]) Насколько глубоко было это вліяніе Китая, можно видѣть изъ того, что китайскій языкъ вошелъ во всеобщее употребленіе, такъ что, напримѣръ, каждое божество японскаго пантеона имѣетъ кромѣ своего туземнаго имени еще китайское; то же самое и у государей, изъ коихъ каждый извѣстенъ еще и подъ третьимъ именемъ—посмертнымъ.

вѣрить въ ученіе Шакья-Муни, ни еще менѣе сообразовать съ этимъ ученіемъ свою правительственную дѣятельность. Иначе отнеслись къ дѣлу потомки солнечной богини (которую одинъ изъ буддійскихъ апостоловъ Японіи, Кав-бав-дай-си отождествилъ съ Буддой) [1]). Какъ и многіе изъ ихъ подданныхъ, они глубоко прониклись новымъ ученіемъ, вошли въ духъ его и пожелали по возможности руководиться имъ и въ управленіи государствомъ. Заповѣди буддійской религіи запрещаютъ прежде всего убивать живыя существа. И вотъ простосердечные японскіе государи, придавая этому запрещенію болѣе серьезное значеніе, нежели какое ему обыкновенно придается самими буддійскими монахами, издаютъ законы противъ охоты и рыбной ловли, отнимая чрезъ это средства существованія у довольно значительной части японскаго населенія. Думать о прямомъ пути къ Нирванѣ и заботиться о продовольствіи народа суть занятія трудно совмѣстимыя. Начиная съ VIII вѣка цѣлый рядъ государей выказывалъ такую религіозную ревность, которая легко могла бы погрузить въ „покой небытія“ не только ихъ, но и всю Японію. Чтобы предотвратить такой результатъ и вмѣстѣ съ тѣмъ сохранить традиціонную монархію, необходимо было удалить ее отъ правительственной дѣятельности, оставляя за потомками солнечной богини лишь высшій религіозный авторитетъ, освящающій государство, но не управляющій имъ. Такъ оно и произошло. Переходною ступенью послужилъ установившійся съ 889 года обычай, по которому верховный владыка послѣ кратковременнаго правленія передавалъ престолъ своему преемнику, а самъ отрекался отъ міра, вступалъ въ число бикшу (буддійскихъ монаховъ) и получалъ значеніе первосвященника всѣхъ японскихъ буддистовъ съ титуломъ хау-вау—владыка закона [2]). Но такой порядокъ, конечно, не могъ упрочиться. Люди, готовящіеся въ монахи, такъ же мало годятся для управленія государствомъ, какъ и настоящіе монахи. Дѣйствительное раздѣленіе властей, происшедшее въ XII вѣкѣ, было обусловлено общимъ соціальнымъ строемъ Японіи, какъ онъ сложился около того времени и сохранялся въ главныхъ чертахъ до послѣдняго переворота, происшедшаго въ наши дни.

Въ Китаѣ одинъ культурный элементъ—сто семействъ черноголовыхъ—овладѣлъ обширною страной, рѣдко населенною дикими туземцами, которые безъ труда могли быть частію уничтожены, частію ассимилированы съ пришельцами. Такимъ образомъ сложи-

[1]) Rosny, 239.
[2]) Rosny, 256.

лась сплошная и однородная масса срединнаго царства, не знающая ни раздвоенія властей, ни раздѣленія классовъ, ни аристократіи, ни мѣстныхъ вольностей. Этой соціальной однородности соотвѣтствуетъ и свойство страны—огромнаго сплошного материка съ единственнымъ и слабо расчлененнымъ морскимъ берегомъ [1]). Соотвѣтствующій характеръ имѣетъ и міросозерцаніе Китайца, для котораго выше всего однообразный порядокъ природнаго и нравственнаго бытія. Для Японца, напротивъ, общій и неизмѣнный порядокъ существованія отступаетъ на второй планъ предъ подвижнымъ процессомъ вновь возникающихъ явленій; онъ цѣнитъ не столько крѣпость и прочность жизни, сколько ея разнообразіе и свободу.

Группа причудливо изрѣзанныхъ острововъ съ вулканами и горными потоками,—Японія и въ соціальномъ своемъ строѣ отличается сложностью и разнообразіемъ. Мы видѣли, что японская нація сложилась не изъ одного (какъ китайская), а изъ двухъ культурныхъ элементовъ. Борьба между ними, между народомъ морского бога и народомъ солнечной богини, помѣшала, во-первыхъ, уничтоженію или ассимиляціи дикихъ туземцевъ, а во-вторыхъ, и, что̀ гораздо важнѣе, эта борьба, вызывая на постоянные подвиги, поднимая значеніе личныхъ и родовыхъ заслугъ и вмѣстѣ съ тѣмъ поддерживая солидарность частныхъ интересовъ въ общемъ дѣлѣ, способствовала, въ связи съ природнымъ характеромъ Ямато, соціальному развитію самихъ пришельцевъ, и въ результатѣ ея получилась нація организованная и расчлененная.

Различію между первыми и вторыми завоевателями соотвѣтствуетъ основное раздѣленіе японской націи на простонародіе (хэйминъ) и на благородныхъ. Эти послѣдніе представляли три главныя подраздѣленія: 1) *кугэ*, принцы родственные съ верховнымъ государемъ, ихъ считалось 155 семействъ, затѣмъ 2) *дайміо*, владѣтельные князья—255 семействъ и наконецъ 3) *самураи* простые бароны и рыцари, вассалы владѣтельныхъ князей; ихъ насчитывалось до двухъ милліоновъ душъ [2]). Вассалы, потерявшіе своихъ сюзереновъ

---

[1]) Популярные писатели, съ легкой руки Бокля, весьма злоупотребляли общею мыслью о вліяніи географическихъ и другихъ естественныхъ условій на характеръ и міровоззрѣніе народовъ. (Достаточно вспомнить le desert est monothéiste Ренана въ связи съ его характеристикой семитовъ). Въ виду этихъ злоупотребленій считаю нужнымъ оговориться, что въ физическихъ свойствахъ страны я признаю только *соотвѣтствіе* съ характеромъ и идеями народа, а никакъ не *причину* ихъ.

[2]) Эта статистика принадлежитъ довольно позднимъ временамъ, но численное отношеніе между этими тремя разрядами было приблизительно такое же всегда.

вслѣдствіе казни или опалы сихъ послѣднихъ, не переходили къ другимъ господамъ и не сохраняли своего прежняго соціальнаго положенія въ ряду прочихъ самураевъ, а составляли особый классъ изгоевъ (*ронины*). Съ своей стороны и простой народъ (хэй-минъ) не представлялъ собою однородной массы, а расчленялся на множество опредѣленныхъ соціальныхъ группъ, смотря по роду занятій, пользовавшихся бо́льшимъ или меньшимъ значеніемъ и уваженіемъ [1]). Такимъ образомъ японскій общественный строй представляетъ большое сходство съ средневѣковымъ феодально-рыцарскимъ и цеховымъ порядкомъ въ Западной Европѣ. Японскіе феодалы въ своихъ замкахъ среди вооруженныхъ рыцарей, проводившіе время въ охотахъ и междоусобіяхъ, даже внѣшностью напоминаютъ наши Средніе Вѣка.

Между владѣтельными князьями съ давнихъ временъ особенно выдавались три фамиліи: Фуцзивара, Тайро и Минамото. По мѣрѣ того, какъ верховные государи, предаваясь буддійской религіозности, теряли способность къ государственному управленію, три названные владѣтельные дома захватывали въ свои руки дѣйствительную правительственную власть. Домъ Фуцзивара, не разлучавшійся съ государемъ и имѣвшій свою постоянную резиденцію въ старой столицѣ всего царства—Кіото (Міакко), завладѣлъ гражданскимъ управленіемъ Японіи. Домы Тайро и Минамото спорили между собою за право верховнаго военачальства. Это междоусобіе, продолжавшееся нѣсколько столѣтій, окончилось тѣмъ, что знаменитый глава дома Минамото, Ёри-томо, сокрушилъ (въ концѣ XII вѣка) своихъ соперниковъ, отнялъ окончательно у верховнаго государя правительственную власть и присвоилъ ее себѣ потомственно, ограничившись, впрочемъ, скромнымъ титуломъ Сё-гуна (главнокомандующаго) [2]). Законный государь со всѣми атрибутами верховной власти былъ оставленъ въ Кіото, какъ нѣкая національная святыня, а новое правительство (баку-фу, т. е. высокая палатка) утвердилось въ городѣ Кама-Кура, а въ 1339, когда сё-гунская власть перешла къ Асикага (другое колѣно того же дома Минамото), резиденція была перенесена въ Рокувара. Такимъ образомъ совершилось дѣйствительное раздѣленіе между правительственною властью и верховнымъ священнымъ авторитетомъ. Этотъ послѣдній остался всецѣло за династіей солнеч-

---

[1]) Rein, 364 u. ff.

[2]) Впервые титулъ Сё-гуна упоминается при 10-мъ микадо (въ I вѣкѣ до Р. Х.), но тогда онъ дѣйствительно обозначалъ только высшую военную должность. Rosny, 95.

ной богини въ Кіото. Ни Ёри-томо, ни кто-либо изъ его преемниковъ не имѣлъ притязанія на санъ верховнаго владыки. Единственнымъ законнымъ самодержцемъ всегда признавался тэн-но, а сё-гунъ былъ только его намѣстникомъ, управлявшимъ Японіей по полномочію отъ верховнаго государя. Поэтому обычное европейское представленіе о двухъ японскихъ „императорахъ", духовномъ и свѣтскомъ, не можетъ быть названо вполнѣ точнымъ. Двухъ законныхъ собственниковъ и представителей верховной власти, двухъ монарховъ въ Японіи никогда не было; верховная власть всегда присвоялась одному тэн-но. Только дѣйствительное владѣніе и пользованіе этою властью для текущихъ дѣлъ, военныхъ и гражданскихъ, перешло къ Сё-гуну. Но и послѣ этого перехода потомки солнечной богини не были только обладателями пустого титула. Когда въ національной жизни возникали вопросы, требовавшіе принципіальнаго рѣшенія, то за этимъ рѣшеніемъ обязательно было обращаться къ тэн-но, за которымъ въ такихъ случаяхъ признавался даръ непогрѣшимости. Эта непогрѣшимость верховнаго владыки, намѣстника боговъ, высоко цѣнится Японцами, которые имѣютъ для ея обозначенія особый терминъ *ниги-нитама* [1]). Такимъ образомъ, въ сущности совершенно вѣрны были слова стариннаго голландскаго путешественника: „Даиро (подъ этимъ названіемъ тэн-но сталъ извѣстенъ Европейцамъ) былъ нѣкогда единовластителемъ Японцевъ, нынѣ же онъ ихъ папа" [2]).

## III.

Зловредное вліяніе, которое буддизмъ, принятый сверху, могъ оказать на историческое развитіе Японіи, было устранено отдѣленіемъ дѣйствующей власти отъ освящающаго авторитета. Благодаря этому внутренняя логическая нелѣпость, заключающаяся въ понятіи „буддійскаго государя", была лишена своихъ пагубныхъ практическихъ послѣдствій. Съ другой стороны, буддизмъ оказалъ несомнѣнно благотворное дѣйствіе на Японцевъ, не давъ имъ погрязнуть въ той крайней чувственности, которая освящалась ихъ фаллической религіей. Этотъ природный и религіозный сенсуализмъ грозилъ Японцамъ такимъ же разслабленіемъ и растлѣніемъ, какому подверглись ихъ полинезійскіе родичи; спасительный противовѣсъ нашелся въ аскети-

---

[1]) Rein, 366. Примѣръ см. ниже.

[2]) «Daïro war ehemals der Japaneser Alleinherrscher, itzund aber ist er ihr Papst» (тамъ же).

ческомъ началѣ буддизма. Лучшая часть націи жадно схватилась за этотъ очищающій и укрѣпляющій духовный элементъ и обновила въ немъ свои жизненныя силы на много вѣковъ.

Но окончательно удовлетвориться буддизмомъ Японцы оказались неспособными, и это дѣлаетъ имъ большую честь какъ исторической націи. Буддійское ученіе въ его первоначальномъ, чистомъ видѣ *отвлекаетъ* отъ чувственности, отъ міра и страстей; но человѣкъ, а тѣмъ болѣе нація, не можетъ жить однимъ отвлеченнымъ отрицаніемъ ложнаго бытія, а никакого истиннаго бытія буддизмъ не даетъ и не обѣщаетъ. Поэтому историческіе народы, принявшіе буддизмъ, или разочаровываются въ немъ и возвращаются съ новымъ рвеніемъ къ прежнимъ натуралистическимъ и грубо-чувственнымъ культамъ, какъ это случилось въ Индіи, гдѣ аскетическое ученіе Будды исчезло, уступивъ мѣсто обновленнымъ религіямъ Вишну и Шивы со всѣми безобразіями шактизма [1]); или же самъ буддизмъ, сохраняя зерно своей идеальной морали для немногихъ избранныхъ умовъ, превращается для народныхъ массъ въ новый видъ языческой вѣры и языческаго культа, воспринимающаго въ себѣ и элементы прежняго многобожія. Такъ и въ Японіи Шакъя-муни Будда изъ учителя нравственнаго пути къ избавленію превратился въ солнечную богиню; одна буддійская святая сдѣлалась весьма популярною богиней милосердія, Кванъ-нонъ [2]); къ восьми милліонамъ туземныхъ ками присоединился богатый буддійскій пантеонъ, и во главѣ его семь верховныхъ боговъ, плавающихъ на кораблѣ, седьмая изъ нихъ, красавица Сё-дэнъ—премудрость Божія, та самая Боди, подъ которою основатель буддизма разумѣлъ лишь сознаніе четырехъ истинъ—о всеобщемъ страданіи, о причинахъ страданія, объ избавленіи отъ него и о пути къ избавленію.

Должно признать, что и въ такомъ видѣ вліяніе буддизма на Японію было вообще благотворно. Туземное многобожіе одухотворилось, исчезли человѣческія жертвоприношенія (кромѣ добровольныхъ), и хотя проституція не была совершенно выдѣлена изъ области религіи, но перестала быть, по крайней мѣрѣ, главною частью религіознаго культа.

При всемъ томъ положительнаго духовнаго содержанія и цѣли для народной жизни буддизмъ не давалъ и дать не могъ по своей

[1]) Шактизмъ—поклоненіе пассивной женской потенціи (шакти) природнаго бытія. Эта религія, состоящая изъ крайняго разврата и колдовства, имѣетъ свое священное писаніе—такъ-называемыя *тантры*.

[2]) Это превращеніе совершилось, впрочемъ, еще въ Китаѣ, и Японцы получили его оттуда готовымъ.

отрицательной сущности. Японія нуждалась въ такой религіи, которая, поднимая народный духъ надъ темнымъ потокомъ матеріальной жизни, не оставляла бы его висящимъ въ абстрактной пустотѣ, а ставила бы на твердый путь историческаго процесса, указывала бы ему опредѣляющую міровую цѣль и снабжала дѣйствительнымъ руководствомъ для ея достиженія. Японія нуждалась въ христіанствѣ. Не удивительно поэтому, что первые проповѣдники истинной религіи въ XVI вѣкѣ имѣли быстрый успѣхъ. Христіанство, повидимому, пустило глубокіе корни въ странѣ Восходящаго Солнца. Если первый успѣхъ оказался непродолжительнымъ, то обвинять въ этомъ приходится не Японцевъ. Неблагопріятно было уже то обстоятельство, что Японцы сразу увидали христіанство раздѣленнымъ на два враждебные лагеря. Голландцы-протестанты внушали туземцамъ, что католики хуже язычниковъ, что они покланяются злому духу, а Португальцы-католики поносили протестантовъ, какъ отступниковъ и враговъ истины. Такимъ образомъ, прежде чѣмъ учиться истинамъ вѣры, Японцамъ приходилось самимъ выбирать себѣ учителей, что̀ заранѣе вносило нѣкоторый элементъ скептицизма въ ихъ религіозное воззрѣніе. Впрочемъ, выборъ былъ не особенно труденъ. Римская вѣра имѣла въ глазахъ Японцевъ рѣшительное преимущество не потому только, что она давала болѣе полное религіозное содержаніе и болѣе соотвѣтствовала національному характеру живому, чувственному, склонному къ образности и матеріализаціи духовныхъ началъ, но главное потому, что она представлялась *миссіонерами*, людьми съ дѣйствительнымъ призваніемъ, одушевленными настоящимъ религіознымъ интересомъ (хотя иногда и узко понимаемымъ), тогда какъ носителями протестантства на дальнемъ Востокѣ были въ то время исключительно купцы и авантюристы, не руководимые никакимъ духовнымъ побужденіемъ, ни широкимъ, ни узкимъ, и вся религіозная страсть которыхъ состояла лишь въ ненависти къ католичеству.—Римская церковь была здѣсь представлена главнымъ образомъ отцами іезуитами. Знаменитый орденъ выказалъ въ Японіи какъ свои великія достоинства—силу воли, неутомимую энергію и, въ случаѣ надобности, готовность къ личному самопожертвованію [1]),—такъ и свой несомнѣнный недостатокъ, а именно излишнюю практичность, нѣкоторое преобладаніе зміиной мудрости надъ цѣлостью голубиною. Въ силу этой практичности, желая болѣе явнаго и болѣе блестящаго успѣха, они обратили

[1]) Первымъ просвѣтителемъ Японіи былъ, какъ извѣстно, св. Францискъ Ксаверій, которому и противники католичества не отказываютъ въ высокихъ добродѣтеляхъ.

свою проповѣдь почти исключительно къ высшему классу, къ владѣтельнымъ князьямъ и дворянству, пренебрегая прочимъ народомъ. Въ виду феодальнаго строя Японіи и восточнаго повиновенія властямъ это могло казаться цѣлесообразнымъ, и однакоже разсчетъ вышелъ невѣрный. Уже и то было неосновательно со стороны миссіонеровъ, что они такъ вѣрили въ прочность японскаго феодализма, который и тогда уже сильно подгнилъ, и если сохранился потомъ два вѣка слишкомъ, то лишь благодаря тому, что Японія на это время была снова тщательно закупорена отъ всякаго внѣшняго вліянія. А при первомъ прикосновеніи свѣжаго воздуха истлѣвшій соціальный строй разомъ рухнулъ и разсыпался безъ малѣйшаго сопротивленія. Впрочемъ, дѣло католическихъ миссіонеровъ рушилось хотя болѣе достославно, но еще гораздо скорѣе, чѣмъ феодальный порядокъ въ Японіи.

„Отцы“ застали эту страну въ критическомъ положеніи. Послѣ трехъ вѣковъ тревожнаго существованія сё-гунатъ оказывался неспособнымъ поддерживать миръ и порядокъ въ государствѣ. Въ сущности эта центральная власть была лишь постоянною узурпаціей, фактически необходимою,—правительствомъ, которое признавали за неимѣніемъ лучшаго. А могущественные владѣтельные князья не раздѣляли и этой точки зрѣнія и естественно находили, что правительственная власть могла бы такъ же хорошо принадлежать имъ самимъ, какъ и членамъ фамиліи Асикага. Эти послѣдніе, не будучи сами по себѣ сильнѣе своихъ соперниковъ, могли держаться только благодаря междоусобіямъ владѣтельныхъ князей, возбуждая однихъ противъ другихъ,—положеніе, которое не было ни прочнымъ, ни почетнымъ. Да и вообще ненормально было окончательное присвоеніе центральной государственной власти военному главнокомандующему, который могъ обнажать свой мечъ единственно только противъ своихъ согражданъ, такъ какъ никакихъ внѣшнихъ войнъ Японія въ теченіе многихъ вѣковъ не вела [1]). Ко времени появленія христіанскихъ миссіонеровъ въ половинѣ XVI вѣка власть Сё-гуна и государственное единство существовали почти лишь только по имени, на дѣлѣ страна представлялась раздѣленною на нѣсколько крупныхъ и множество мелкихъ владѣній, находящихся въ постоянной войнѣ между собою. Въ этой войнѣ каждый владѣтельный князь могъ разсчитывать на обязатель-

[1]) Во всей японской исторіи мы находимъ всего двѣ большія внѣшнія войны—съ Кореей и Китаемъ. Изъ нихъ одна имѣетъ отчасти миѳическій характеръ, именно та, которая была предпринята (около 200 года по Р. Х.) японскою Семирамидой, императрицей Ики-нага-тараси. Она покорила всю Корею, хотя и ненадолго.

ную службу всѣхъ своихъ вассаловъ (самураевъ), а при огромномъ числѣ этихъ послѣднихъ вся страна являла картину кровавой анархіи.

Въ такихъ обстоятельствахъ католическіе миссіонеры, пріобрѣвшіе значительное вліяніе при нѣкоторыхъ княжескихъ дворахъ, должны бы естественно явиться миротворцами. Это, во-первыхъ, была ихъ прямая обязанность, какъ проповѣдниковъ Евангелія; во-вторыхъ, этого же требовали и интересы христіанской политики,— самой церкви выгоднѣе было опираться въ Азіи на государство сплоченное и крѣпкое, нежели на страну раздѣленную и разслабленную; въ-третьихъ, наконецъ, дѣйствуя въ пользу мира, согласія и національнаго единства, миссіонеры пріобрѣли бы себѣ сочувствіе лучшихъ людей и народныхъ массъ и тѣмъ упрочили бы дѣло христіанства въ Японіи. Поставивъ себѣ, помимо личныхъ обращеній, политическую задачу умиротворенія и объединенія Японіи, христіанскіе миссіонеры могли бы найти для этого дѣла единственную точку опоры въ той законной и священной власти верховнаго государя, которая всѣми одинаково признавалась въ принципѣ, хотя и пренебрегалась на дѣлѣ. Незадолго до прибытія миссіонеровъ въ Японію матеріальное положеніе микадо стало столь жалкимъ, что 102-й потомокъ солнечной богини оставался послѣ своей смерти сорокъ дней безъ погребенія за неимѣніемъ при дворѣ въ Кіото необходимыхъ средствъ на похороны [1]). И однакоже, несмотря на этотъ внѣшній упадокъ, никому не приходило въ голову посягнуть на эту власть, упразднить ее или передать другой династіи, и ни одинъ Сё-гунъ не пытался объявить себя верховнымъ государемъ, присвоивъ себѣ титулъ и священный авторитетъ тэн-но. Въ народномъ сознаніи истинный представитель національнаго единства сохранялъ свое мѣсто, да и самыя причины его видимаго упадка говорили скорѣе въ пользу его будущности. Если искренняя и глубокая преданность буддизму сдѣлала японскихъ владыкъ неспособными къ государственному управленію, то вѣдь это не зависѣло ни отъ свойства ихъ власти, ни отъ серьезнаго характера ихъ религіозности, а единственно только отъ анти-исторической и анти-политической сущности принятаго ими вѣроученія [2]). Обращеніе къ христіанству, какъ показываетъ вся исторія Европы, не привело бы къ подобнымъ послѣдствіямъ. Еслибы западные „отцы“, воспользовавшись неистребимымъ остаткомъ восточной теократіи, собрали вокругъ него всѣ

---

[1]) Это было въ 1500 году. См. Rein, 299.

[2]) Можно возразить на это примѣромъ Магадскаго царя Ашоки, ко-

живыя силы страны, они совершили бы ко благу христіанскаго міра и Японіи то самое дѣло, которое, три вѣка спустя, помимо нихъ и безъ прямой пользы для христіанства, совершилось самою силою вещей.

Къ несчастію, миссіонеры при всѣхъ своихъ частныхъ достоинствахъ и заслугахъ вообще не оказались на высотѣ своего призванія и своихъ притязаній. Они отнеслись къ задачѣ обращенія Японіи слишкомъ узко, матеріально и недальновидно. Прежде всего за постоянный и единственный операціонный базисъ своего духовнаго дѣла они приняли фактическое положеніе и отношеніе силъ въ данный моментъ,—что было ошибкой не только политическою, но и логическою.—Во время ихъ прибытія въ Японію верховный государь не имѣлъ никакого матеріальнаго могущества и практическаго значенія,—они и сочли его какъ бы несуществующимъ (такъ и въ этомъ случаѣ оправдалось изреченіе: „камень, его же небрегоша зиждущіи, той бысть во главу угла“); сё-гунатъ былъ хотя въ крайнемъ упадкѣ, но все еще обладалъ вооруженною силой,—они и приняли его до нѣкоторой степени въ соображеніе; наконецъ, наибольшее могущество и значеніе принадлежало владѣтельнымъ князьямъ и дворянству: на нихъ „отцы“ и сосредоточили почти исключительно свое вниманіе. Сначала успѣхъ былъ блестящій; черезъ тридцать лѣтъ послѣ появленія первыхъ миссіонеровъ христіане уже считались въ Японіи сотнями тысячъ и нѣкоторые дайміосы (владѣтельные князья) открыто исповѣдывали католичество, перемѣнивъ даже свои туземныя имена на португальскія. Вообще Японцы показали такую же горячую воспріимчивость къ христіанству, какъ нѣкогда къ буддизму.

Но миссіонеры воспользовались своимъ вліяніемъ на крестившихся владѣтелей не для того только, чтобы воспитывать ихъ въ христіанскихъ чувствахъ и идеяхъ, но также и главнымъ образомъ для того, чтобы поддерживать въ нихъ страстную ревность новообращенныхъ и доводить ее до слѣпого фанатизма и нетерпимости. По ихъ внушенію новокрещенные донъ-Мигуэли, донъ-Діэги и донъ-Хаймы стали провозглашать исключительное господство христіанства въ своихъ владѣніяхъ, изгонять своихъ языческихъ вассаловъ и разрушать буддійскія и камино-миційскія святилища. Это было и

торый при всей своей преданности буддизму былъ также и великимъ государемъ, объединившимъ значительную часть Индіи. Но практическія слѣдствія новой религіи нигдѣ не проявлялись сразу. Дальнѣйшіе же результаты показали и для родины буддизма его неспособность руководить исторической жизнью народовъ.

плохое христіанство и плохая политика. Нетерпимость новообращенныхъ возбуждала такую же нетерпимость въ сторонникахъ старой вѣры, а ихъ было больше. Къ тому же миссіонеры прямо подбивали своихъ духовныхъ чадъ къ междоусобной войнѣ противъ владѣтелей неподатливыхъ на евангельскую проповѣдь. Такимъ образомъ, вмѣсто умиротворенія Японіи эта проповѣдь внесла въ страну новый элементъ смуты и раздѣленія.

Между тѣмъ нація искала выхода изъ этого плачевнаго состоянія, и выходъ до поры до времени былъ найденъ въ возстановленіи обновленной власти сё-гуновъ. Это совершилось благодаря героической дѣятельности трехъ преемственно слѣдовавшихъ другъ за другомъ диктаторовъ: Ота Набунага (захватилъ власть въ 1572 году, умеръ въ 1583 году), Хиде-ёси (умеръ въ 1598 г.) и Еясу (изъ фамиліи Токугава, умеръ въ 1616 году). Они послѣдовательно смирили самыхъ могущественныхъ и опасныхъ владѣтельныхъ князей, положили предѣлъ распространенію христіанства и установили фактическое единовластіе. Японскіе писатели даютъ сравнительную характеристику этихъ трехъ великихъ государственныхъ людей въ слѣдующей параболической формѣ: „Когда я хочу, чтобы соловей пѣлъ, а онъ молчитъ, то я его убиваю“, говорилъ Ота Набунага; „а я жду, чтобъ онъ запѣлъ“, сказалъ Хиде-ёси; „а я заставляю его пѣть“, сказалъ Токугава Еясу. Этотъ послѣдній сдѣлалъ власть сё-гуна наслѣдственною въ своей фамиліи и утвердилъ резиденцію дѣйствительнаго правительства (баку-фу) въ Тоокіо (Еддо). Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не только поддерживалъ, но и выставлялъ напоказъ священный авторитетъ верховнаго государя, запертаго въ своемъ дворцѣ въ Кіото. „Обязанность сё-гуна“, объявлялъ мудрый Еясу, „защищать владыку (тэн-но) противъ всякихъ опасностей во дворцѣ и охранять миръ и спокойствіе въ царствѣ“.

Трудно сказать, буддійскому или безсознательному христіанскому вліянію нужно приписать духъ милосердія, которымъ отличается завѣщаніе того же Еясу-Токугава. „Оказаніе помощи всѣмъ отверженнымъ,—писалъ онъ между прочимъ,—безроднымъ, паріямъ, уродамъ, глухимъ, слѣпымъ, старухамъ, производилось со временъ древности. Нужно помнить, что это долгъ человѣколюбиваго правительства [1])“. Еясу не отмѣнилъ декрета своего предшественника Хиде-ёси, изгонявшаго миссіонеровъ и запрещавшаго христіанство въ Японіи; но этотъ декретъ оставался пока лишь угрозой. Общаго

---

[1]) Костылевъ, 347.

преслѣдованія христіанъ еще не было, хотя нѣсколько десятковъ изъ нихъ было распято на крестахъ во время послѣднихъ междоусобій, предшествовавшихъ возстановленію сё-гуната. При первыхъ Токугава они были терпимы, хотя и лишены всякаго оффиціальнаго покровительства. Вѣроятно, они не довольствовались такимъ положеніемъ. Черезъ двадцать лѣтъ послѣ смерти Еясу правительство заподозрило ихъ въ опасныхъ замыслахъ и рѣшилось исполнить декретъ объ ихъ уничтоженіи. Въ 1638 г., послѣ отчаянной борьбы въ сѣверныхъ горахъ, куда они собрались со всѣхъ концовъ Японіи, христіане были большею частью перебиты съ оружіемъ въ рукахъ, а слишкомъ 30.000 взятыхъ въ плѣнъ подверглись смертной казни.

Затѣмъ объединенная и умиротворенная Японія совершенно закрылась отъ всякихъ чужеземныхъ вліяній. Только Китайцы, да въ одномъ единственномъ портовомъ городѣ Голландцы, могли поддерживать исключительно торговыя сношенія съ царствомъ Восходящаго Солнца. Теперь это царство имѣло все, что нужно съ точки зрѣнія самобытныхъ культурно-историческихъ типовъ: имѣло оригинальную и довольно богатую образованность, хотя не туземнаго происхожденія, но развившуюся на туземной почвѣ и принявшую яркій національный характеръ; имѣла Японія свой историческій, своеобразно сложившійся соціальный строй; обладала она своимъ собственнымъ „духовнымъ началомъ“ (ибо буддизмъ, слившійся съ культомъ ками, образовалъ особую національную религію), обладала, наконецъ, единствомъ политическимъ, крѣпкимъ національнымъ государствомъ. Это государство стало твердо на почву исключительно національной политики, и болѣзнь европейничанья была вырвана съ корнемъ. Это полное торжество японской самобытности продолжалось два съ половиной вѣка. Какихъ удивительныхъ результатовъ долженъ бы былъ достигнуть за это долгое время такой даровитый народъ, ставшій, наконецъ, рѣшительно на истинный путь! На самомъ дѣлѣ съ 1638 и до 1868 года Японцы ничего не сдѣлали и очень много потеряли. Образованность ихъ не подвинулась ни на шагъ впередъ; въ наукахъ и полезныхъ искусствахъ они остались при томъ, что̀ получили отъ предковъ съ одной стороны и чему научились отъ Голландцевъ — съ другой; въ литературѣ и изящныхъ искусствахъ (преимущественно живописи) ихъ національный геній, лишенный возможности развиваться и наполняться новымъ идеальнымъ содержаніемъ, былъ осужденъ или на реалистическое воспроизведеніе натуры, или на служеніе причудливой и тѣмъ не менѣе однообразной фантазіи; религія застыла въ традиціонныхъ суевѣріяхъ народа,

равнодушно терпимыхъ невѣріемъ образованнаго класса; соціальный строй, основанный на военныхъ героическихъ доблестяхъ, терялъ всякій смыслъ для націи, закрытой отъ чужеземцевъ и избавленной отъ междоусобій; сохраняемый неизмѣнно снаружи, этотъ строй насквозь истлѣлъ внутри. Предоставленные самимъ себѣ, Японцы потеряли историческій смыслъ своей жизни, а наконецъ и самую энергію жизни. Когда въ 1853 году внезапно явилась въ японскихъ водахъ эскадра американскаго адмирала Парри и потребовала подъ угрозой войны открытія портовъ, никто среди этого рыцарскаго народа и не подумалъ о возможности вооруженнаго сопротивленія. Сё-гунъ какъ будто забылъ, что онъ главнокомандующій, а самураи какъ будто забыли, что они носятъ свои двѣ сабли для того, чтобы защищать отечество. При явно обнаружившемся безсиліи мірской власти вспомнили о власти духовной, обратились за указаніемъ къ непогрѣшимому владыкѣ въ Кіото. Тэн-но обѣщалъ помолиться духамъ о спасеніи страны [1]). Молитва его оказалась не напрасною. Духи внушили хорошія мысли его преемнику, и непогрѣшимость потомковъ Аматера-су блистательно оправдалась. Новый владыка, несмотря на свою юность, принялъ рядъ безошибочныхъ рѣшеній и привелъ ихъ въ исполненіе съ удивительною послѣдовательностью и энергіей. Японія открыта для всѣхъ чужеземцевъ, заключены договоры съ иностранными державами, сё-гунатъ и феодальная система упразднены за ненадобностью, выписаны изъ Европы ученые и мастера, а молодые Японцы посланы въ чужіе края для обученія; наконецъ, введены европейскіе порядки и формы во всѣхъ областяхъ политической и общественной жизни. Вмѣстѣ съ тѣмъ Японія, объявивъ безусловную вѣротерпимость и религіозную свободу, открылась снова и для христіанской проповѣди. Три главныя исповѣданія имѣютъ тамъ своихъ миссіонеровъ, которые дѣйствуютъ съ успѣхомъ не столь быстрымъ и блестящимъ, но, надо надѣяться, болѣе прочнымъ, нежели ихъ предшественники XVI вѣка. Къ сожалѣнію, и въ этой далекой странѣ представители раздѣленнаго христіанства не находятъ почвы для согласнаго дѣйствія и попускаютъ человѣческому соперничеству ослаблять силу слова Божія.

Въ высшей степени любопытно, что страна представляющая крайній Востокъ, обращается къ христіанской цивилизаціи именно въ то время, когда народы крайняго Запада—Франція, Англія, Америка начинаютъ искать утоленія своей духовной жажды въ ре-

---

[1]) Metchnikoff, 645.

лигіяхъ восточныхъ, и особенно въ буддизмѣ, столь хорошо знакомомъ Японіи. Странно было бы, если бы религія, пережитая Японцами, оживила Европейцевъ. Что произойдетъ изъ этихъ двухъ встрѣчныхъ теченій? Не скрывается ли за нынѣшнимъ англо-французскимъ нео-буддизмомъ другое, болѣе могучее и таинственное движеніе, не предваряетъ ли и не подготовляетъ ли онъ послѣднюю міровую реакцію языческаго Востока предъ окончательнымъ торжествомъ вселенскаго христіанства? Какъ бы то ни было, японскій народъ, если только онъ не ограничится однимъ внѣшнимъ культурнымъ возрожденіемъ, а дѣйствительно примкнетъ къ христіанскому міру, можетъ стать въ немъ желаннымъ союзникомъ тѣхъ историческихъ силъ, которымъ суждено потрудиться для торжества царства Божія на землѣ.

# Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки.

1890.

## I.

Общій вопросъ о происхожденіи и первоначальномъ характерѣ языческихъ религій сводится въ современной наукѣ къ спору двухъ миѳологическихъ теорій: анимизма и *натуризма* [1]). Согласно первой изъ нихъ (главные ея представители Гербертъ Спенсеръ и Тайлоръ) религія вышла изъ сновидѣній. Пробуждаясь отъ сна, дикарь помнитъ, что онъ видѣлъ себя дѣйствующимъ и перемѣняющимъ мѣсто, что онъ встрѣчался со множествомъ различныхъ вещей и чувствовалъ себя даже болѣе свободнымъ и могущественнымъ, чѣмъ наяву. Съ другой стороны, и на себѣ самомъ, и на другихъ онъ замѣчаетъ, что спящій человѣкъ (или животное) лежитъ неподвижно и безчувственно на мѣстѣ и никакъ не можетъ въ этомъ видѣ производить и испытывать ничего подобнаго тому, что онъ переживаетъ во снѣ. Отсюда естественное заключеніе о двойной личности, объ особенной душѣ, живущей и дѣйствующей въ сновидѣніяхъ, и о двухъ мірахъ, весьма схожихъ между собой по свойству и содержанію, но самостоятельно существующихъ рядомъ другъ съ другомъ. Это первобытное вѣрованіе, основанное, такимъ образомъ, на фактѣ сновъ, получаетъ дальнѣйшее развитіе и новую важность отъ факта смерти. Когда на глазахъ дикаря явная личность его ближняго превращается въ бездыханный и разлагающійся трупъ, то чтò дѣлается съ другою душой умершаго, съ тою, которая живетъ и дѣйствуетъ въ сновидѣніяхъ? Не переселяется ли она окончательно въ тотъ другой міръ, куда она по временамъ уходила и при жизни тѣла? Это предположеніе переходитъ въ несомнѣнную увѣренность, когда оставшійся въ живыхъ

---

[1]) Этотъ терминъ вошелъ въ употребленіе во французской и англійской литературѣ, какъ точное соотвѣтствіе термину анимизмъ (anima - animismus, natura—naturismus).

видитъ во снѣ своего умершаго родича: очевидно, второе *я* или душа спящаго, переносясь временно въ другой міръ, встрѣчается съ душой знакомаго покойника, навсегда тамъ водворившагося. Притомъ, если и вторая личность спящаго проявляетъ въ сновидѣніи такія силы и способности, какихъ не бываетъ наяву (напримѣръ, онъ можетъ летать по воздуху, мгновенно переноситься чрезъ большія разстоянія, предварять будущее—въ пророческихъ снахъ и т. п.), то отсюда естественно заключать, что души, окончательно утвердившіяся въ этомъ другомъ волшебномъ мірѣ, должны обладать еще большимъ и постояннымъ могуществомъ, которымъ онѣ и могутъ пользоваться во благо или во вредъ живущимъ. Эти послѣдніе начинаютъ, такимъ образомъ, относиться къ своимъ умершимъ со страхомъ и благоговѣніемъ и дѣлаютъ ихъ предметомъ религіознаго культа. Особенно такимъ предметомъ становятся тѣ умершіе, которые и при жизни пользовались преимущественнымъ значеніемъ и почетомъ, а именно, во-первыхъ, отцы семействъ и (при наростаніи поколѣній) цѣлые ряды родовыхъ предковъ, а, во-вторыхъ, въ случаѣ болѣе обширныхъ и сложныхъ общественныхъ группъ—различные представители верховной власти, жреческой и военной, и другіе вліятельные люди (волшебники, прорицатели), на которыхъ и прежде смерти смотрѣли какъ на существа высшаго порядка. Такимъ образомъ, какъ души умершихъ родичей превращаются въ домашнихъ боговъ, такъ души умершихъ властителей и обаятелей становятся богами національными.

Иначе представляется дѣло въ теоріи натуризма или миѳологіи природы. Прежде чѣмъ обращаться къ самому себѣ и наблюдать явленія психической жизни, первобытный человѣкъ пораженъ величіемъ и могуществомъ внѣшней природы, отъ которой онъ всецѣло зависитъ. Въ ея процессахъ и явленіяхъ онъ усматриваетъ присутствіе самопроизвольныхъ дѣятелей. Распредѣляя болѣе или менѣе точно этихъ олицетворенныхъ человѣкообразныхъ дѣятелей по различнымъ частямъ внѣшняго міра, по тѣмъ или другимъ функціямъ природной жизни, связывая ихъ съ небомъ и звѣздами, съ солнцемъ и луной, съ грозой и бурей, съ небеснымъ и земнымъ огнемъ, съ небесными и земными водами, миѳологическое творчество создавало цѣлые сонмы природныхъ боговъ, которые затѣмъ по естественнымъ аналогіямъ и по безсознательной игрѣ словъ ставились въ разнообразныя родственныя и враждебныя отношенія между собой и давали содержаніе множеству поэтическихъ миѳовъ и теогоній.

Односторонность каждаго изъ этихъ взглядовъ бросается въ глаза. Если, согласно первой, анимистической теоріи, религія состоитъ въ

сущности лишь въ поклоненіи умершимъ людямъ, то большая часть языческихъ боговъ, имѣющихъ явное отношеніе къ предметамъ внѣшней природы, должны объясняться какимъ-то недоразумѣніемъ. Такъ оно и выходитъ по мнѣнію Герберта Спенсера. Какое-нибудь дѣйствительное историческое лицо, старшина или военачальникъ имѣлъ собственное имя или прозвище, по значенію своему связанное съ какимъ-нибудь явленіемъ природы, напримѣръ, Свѣтлое Солнце, Громовержецъ и т. п. Послѣ своей смерти онъ дѣлается предметомъ религіознаго культа, но затѣмъ, по мѣрѣ того, какъ историческій характеръ этого лица забывается, и остается только имя, самый культъ переносится съ забытаго покойника на предметъ природы, означаемый его именемъ, и такимъ образомъ возникаетъ миѳическое представленіе солнечнаго бога, грозоваго и т. д. Если бы Владиміръ Красное Солнышко не поспѣшилъ ввести въ Россію христіанство, то онъ самъ, согласно этой теоріи, превратился бы въ солнечнаго бога и владыку міра, а его потомокъ Иванъ Грозный сдѣлался бы непремѣнно богомъ грозы [1]). Но если не только крестившемуся Владиміру, но и язычнику Киру или Корешу (что значитъ солнце) не удалось превратиться въ солнечнаго бога, и если вмѣстѣ съ тѣмъ невозможно найти никакихъ историческихъ слѣдовъ отъ тѣхъ предполагаемыхъ царей и героевъ, изъ которыхъ послѣ ихъ смерти вышли Индра и Митра, Зевсъ и Аполлонъ, Амунъ и Фта, то значитъ новый эвемеризмъ можетъ утверждаться единственно лишь на голословныхъ предположеніяхъ ad hoc, что̀ для такихъ позитивныхъ мыслителей, какъ Герберъ Спенсеръ, не совсѣмъ удобно.

[1]) Легко видѣть, что такое послѣдовательное развитіе анимизма или неовемеризма у Герберта Спенсера сходится въ концѣ концовъ съ противоположною теоріей Макса Мюллера. По этому послѣднему, какъ извѣстно, миѳологія обязана всѣмъ своимъ поэтическимъ богатствомъ единственно лишь умственной немощи людей, не понявшихъ фигуральнаго значенія грамматическихъ олицетвореній (просопопэй) и придавшихъ имъ реальный смыслъ Такъ, напримѣръ, изъ простой фразы, что роса, появляющаяся на зарѣ постепенно исчезаетъ отъ лучей солнца—фразы, повторяемой въ различныхъ болѣе или менѣе живописныхъ оборотахъ, можетъ произойти цѣлое поэтическое сказаніе о томъ, какъ нимфа Роса (или Росистая или Росяница или Жемчужная и т. п.), рожденная богинею Зорей (или Зоркой или Зоренницей и т. п.), таетъ отъ несчастной любви къ богу Солнцу и наконецъ гибнетъ отъ его стрѣлы. Такимъ образомъ, если въ анимизмѣ Герберта Спенсера собственное имя дѣйствительнаго историческаго лица, благодаря своему общему значенію, переносится на соотвѣтственное явленіе природы, сообщая ему миѳическій характеръ—то въ филологическомъ натуризмѣ Макса Мюллера, напротивъ, нарицательное имя предмета или явленія природы, вслѣдствіе грамматическаго олицетворенія, превращается въ собственное имя вымышленнаго миѳическаго лица. Очевидно однако, несмотря на эту противоположность исходныхъ точекъ окончательный результатъ въ обѣихъ теоріяхъ одинъ и тотъ же: *миѳъ природы, основанный на словесномъ недоразумѣніи.*

Со своей стороны послѣдователи натуризма доходятъ до нелѣпостей еще болѣе явныхъ, превращая въ солнечные (и грозовые) миѳы не только такіе, кажущіеся на первый взглядъ миѳическими, образы, какъ Самсонъ, Дидона и т. п., но и несомнѣнно историческихъ дѣятелей, начиная отъ Шакъя-муни-Будды и до Вильгельма Телля. Главная бѣда этой школы въ ея псевдокритическихъ изысканіяхъ состоитъ въ крайней и неизбѣжной безсодержательности природныхъ миѳовъ, позволяющей примѣнять ихъ безразлично ко всевозможнымъ лицамъ и событіямъ, конечно, безъ малѣйшаго ущерба для исторической дѣйствительности сихъ послѣднихъ, но зато и безъ всякой пользы для ихъ характеристики. Сравненіе съ солнцемъ само напрашивается въ случаѣ всякаго широко прославленнаго дѣятеля, и каждое сраженіе легко уподобить шумной грозѣ, особенно послѣ изобрѣтенія огнестрѣльнаго оружія. Много вѣковъ раньше Дюпюи христіанская церковь воспѣвала въ своемъ богослуженіи Христа, какъ солнце правды. Но это не помѣшало одному извѣстному духовному оратору назвать и императрицу Екатерину II „нашимъ солнцемъ“; а для Людовика XIV le Roi Soleil сдѣлалось постояннымъ прозваніемъ, какъ для Владиміра св., несмотря на крайнее несходство между этими двумя государями. Но, оставляя въ сторонѣ народную поэзію и оффиціальную реторику, наша повседневная рѣчь, какъ уже давно было замѣчено, вся состоитъ изъ поэтическихъ образовъ и метафоръ, которыя ничего не стоитъ превратить въ миѳы, и если бы изъ миѳологичности нашихъ выраженій можно было заключать о миѳическомъ значеніи самихъ выражаемыхъ предметовъ, то во всемъ мірѣ не осталось бы ничего кромѣ миѳовъ. Поэтому въ повседневной жизни никто и не увлекается этимъ легкимъ и универсальнымъ способомъ миѳологическаго творчества. Всякій знаетъ, напримѣръ, что слово просвѣщеніе указываетъ первоначально на представленіе о физическомъ свѣтѣ, и что слово духовный одного и того же корня со словомъ воздухъ; и однако никому не приходило въ голову принимать министерство народнаго просвѣщенія за солнечный миѳъ или относить духовное вѣдомство къ области атмосферическихъ явленій. Но сфера „научныхъ“ теорій, не имѣющихъ непосредственнаго практическаго примѣненія, оказывается болѣе гостепріимною для подобныхъ заблужденій. Наилучшимъ противъ нихъ средствомъ остается до сихъ поръ, по моему мнѣнію, книжка епископа Уэтли, блестящимъ и неопровержимымъ образомъ показавшаго всѣ черты солнечнаго бога въ знаменитомъ миѳическомъ героѣ, называющемся Наполеономъ I,—какъ онъ поднимается въ своей славѣ

съ Востока (египетская экспедиція), какъ, окруженный своими двѣнадцатью маршалами (знаки зодіака), онъ озаряетъ весь міръ блескомъ своихъ подвиговъ, какъ затѣмъ онъ побѣждается враждебною силой стужи (зимнее солнце) и какъ, наконецъ, исчезаетъ въ волнахъ океана на западномъ горизонтѣ (заходящее солнце).

Но и помимо крайностей и неумѣстныхъ примѣненій, ни та, ни другая изъ двухъ миѳологическихъ теорій, ни анимизмъ, ни натуризмъ,—не оказывается способною объяснить изъ своихъ принциповъ весь подлежащій ей матеріалъ, все дѣйствительное содержаніе языческихъ религій. Очевидно, послѣдователи обѣихъ теорій только подчеркиваютъ и преувеличиваютъ ту или другую сторону дѣйствительной религіи, закрывая глаза на все прочее. Если приверженецъ солнечной и грозовой миѳологіи и не можетъ совершенно отрицать такого важнаго религіознаго элемента, какъ почитаніе предковъ и героевъ, то для него это все таки что-то лишнее, отъ чего нужно поскорѣе отдѣлаться; точно такъ же для анимиста признать связь древнихъ религій съ явленіями внѣшней природы есть печальная необходимость, которой онъ подчиняется лишь въ крайнихъ случаяхъ и въ наименьшей мѣрѣ; онъ въ сущности былъ бы счастливъ, если бы первобытное человѣчество вовсе не замѣчало ни неба, ни солнца, ни грозы, такъ же какъ приверженецъ натуризма желалъ бы, чтобы древніе люди вовсе не интересовались судьбой своихъ покойниковъ и своею собственною будущностью.

Эта явная односторонность обѣихъ господствующихъ теорій естественно вызывала со стороны писателей съ болѣе объективнымъ и широкимъ взглядомъ попытку совмѣстить оба направленія, какъ равноправныя, дать въ объясненіи религій одинакое мѣсто и значеніе какъ натуризму, такъ и анимизму. Подобный синкретическій взглядъ предложенъ недавно талантливымъ популяризаторомъ современной науки о религіяхъ, А. Ревилемъ. По его мнѣнію, представленіе о двойной душѣ и почитаніе умершихъ съ одной стороны и обожествленіе олицетворенныхъ силъ и явленій внѣшней природы—съ другой суть два одинаково самостоятельные и первоначальные, не выводимые одинъ изъ другого, факторы религіозныхъ вѣрованій и культовъ. Этотъ взглядъ имѣетъ, конечно, то преимущество, что онъ позволяетъ историку религіи вносить въ свою научную опись все, что онъ найдетъ въ религіозномъ наслѣдіи человѣчества, не отдѣлываясь отъ доброй половины этого наслѣдія посредствомъ произвольныхъ и натянутыхъ измышленій. Но въ смыслѣ разумѣнія и объясненія первобытной религіи этотъ третій взглядъ такъ же несостоя-

теленъ, какъ и два первые, потому что основанъ, какъ и они, на одномъ ложномъ предположеніи. Раздѣленіе анимизма и натуризма, а слѣдовательно и сочетаніе ихъ, какъ опредѣленныхъ и самостоятельныхъ факторовъ, предполагаетъ въ умахъ первобытнаго человѣчества ясное и твердое разграниченіе между внѣшнимъ и внутреннимъ міромъ, между человѣческою душой и силами и явленіями природы. Но именно этого мы и не имѣемъ права предполагать. Въ первобытныхъ воззрѣніяхъ можно искать и находить все, что угодно, но только не ясныя и раздѣльныя понятія о какихъ бы то ни было предметахъ. Предполагать въ зачаточномъ состояніи духовнаго развитія точное разсудочное мышленіе, это все равно, что растительному или животному сѣмени приписывать ту морфологическую и физіологическую раздѣльность частей, которая свойственна взрослому организму.

Самый вопросъ о томъ, кому или чему поклонялся первобытный человѣкъ: душамъ умершихъ или силамъ природы?—не имѣетъ смысла, ибо первобытный человѣкъ не полагалъ опредѣленнаго различія и еще менѣе раздѣленія между жизнью души и жизнью природы, такъ что душа или духъ умершаго дѣйствовалъ и какъ физическая сила, обнаруживался въ явленіяхъ внѣшней природы, а эти послѣднія никогда не разумѣлись механически, а всегда связывались и сливались съ произвольными дѣятелями, приписывались стихійнымъ духамъ, каковыми могли быть и духи умершихъ.

Хотя общіе законы и формы мышленія одинаковы для всякаго мыслящаго существа, но отсюда, конечно, не слѣдуетъ, чтобы самый характеръ мышленія, способъ воспріятія, представленія и сочетанія объектовъ былъ одинъ и тотъ же у ребенка и взрослаго человѣка, у грезящаго во снѣ или въ горячечномъ бреду и у спокойно разсуждающаго въ здоровомъ и бодрственномъ состояніи. Безъ сомнѣнія, творцы древнихъ миѳовъ (такъ же какъ и нынѣшніе дикари) пользовались безотчетно закономъ причинности, тождества и противорѣчія, они мыслили посредствомъ понятій, сужденій и умозаключеній. Но при этомъ представленія первобытнаго человѣка о существенныхъ свойствахъ и связи вещей въ мірѣ были совершенно непохожи на наши, и ужъ во всякомъ случаѣ онъ имѣлъ о духовномъ и вещественномъ мірѣ, о богахъ, людяхъ и животныхъ—совсѣмъ не тѣ односторонне-спиритуалистическія и односторонне-матеріалистическія понятія, которыя и для насъ самихъ стали привычными лишь въ послѣдніе два или три вѣка. Можно съ полною увѣренностью поручиться, что подъ „духомъ“ первобытный человѣкъ разумѣлъ нѣчто

*

иное, чѣмъ недѣлимаго субъекта мышленія, чувства и воли, а также и во внѣшней природѣ онъ видѣлъ совсѣмъ не совокупность протяженныхъ и механически движимыхъ тѣлъ.

Но если въ первобытномъ міросозерцаніи нельзя предположить какого-нибудь разграниченія между внутреннею психическою жизнью и внѣшнимъ физическимъ явленіемъ, то откуда же бы взялось ясное различеніе между дѣятелями того и другого порядка, т. е. между вторыми душами и духами умершихъ, съ одной стороны, и природными божествами, съ другой? Поэтому мы не можемъ согласиться и со взглядомъ Ревиля, который, признавая первоначальную раздѣльность анимистическихъ и натуристическихъ представленій, различаетъ въ первобытномъ пантеонѣ какъ бы два особые отдѣла, изъ коихъ одинъ наполненъ боготворимыми покойниками, а другой обожествленными силами и явленіями природы. Такихъ двухъ отдѣловъ въ дѣйствительныхъ религіяхъ не существуетъ. Мы допускаемъ, что люди съ самаго начала равно поклонялись и небеснымъ богамъ, и душамъ умершихъ, но лишь такимъ образомъ, что съ начала же небесные и прочіе природные боги воплощались въ животныхъ и человѣческихъ тѣлахъ, становились душами и духами, а съ другой стороны умершіе духи всегда могли натурализоваться на небѣ, стать звѣздными, солнечными и лунными божествами, и еще легче они натурализовались въ областяхъ воздушной, наземной и преисподней, дѣлаясь грозовыми, лѣсными, водяными и подземными богами. Слѣдовательно, помимо всякаго словеснаго недоразумѣнія, придуманнаго миѳологами, а, напротивъ, самымъ простымъ и непосредственнымъ образомъ дикарь можетъ видѣть въ солнцѣ своего прадѣдушку, а въ завываніи бури слышать голосъ умершаго колдуна. Впечатлѣнія внѣшняго и внутренняго міра смѣшиваются здѣсь совершенно безотчетно и создаютъ иногда самые странные образы и представленія. Но если анимисты не безъ нѣкотораго основанія находятъ въ сновидѣніяхъ исходную точку языческихъ вѣрованій, то нѣтъ ничего удивительнаго, что тотъ специфическій характеръ, который свойственъ нашему мышленію во снѣ, отражается и на возникающихъ отсюда частностяхъ миѳологическаго міра.

Споръ между анимизмомъ и натуризмомъ долженъ, какъ мы видимъ, быть разрѣшенъ приблизительно тѣмъ же способомъ, какимъ уже разрѣшился въ миѳологической наукѣ болѣе старый споръ между приверженцами первоначальнаго монотеизма и защитниками первоначальнаго политеизма. Какъ извѣстно, Максъ Мюллеръ весьма убѣдительно доказалъ (главнымъ образомъ по отношенію Индійцевъ

древнѣйшей ведійской эпохи, но то же можетъ быть доказано и относительно прочихъ народовъ), что ни настоящаго единобожія, ни настоящаго многобожія тутъ быть не могло по той причинѣ, что сами боги не были достаточно фиксированы и обособлены, такъ что каждый смѣшивался со всѣми и всѣ сливались въ одномъ. Чувствовалось съ самаго начала единство чего-то божественнаго, обнимающаго и проникающаго весь міръ, но это единство не пріурочивалось постоянно и окончательно къ какому-нибудь одному богу, а связывалось, смотря по обстоятельствамъ, то съ тѣмъ, то съ другимъ: каждому изъ нихъ въ такомъ случаѣ приписывались свойства не только верховнаго, но и единственнаго божества, разумѣется, не съ отрицаніемъ всѣхъ прочихъ, а съ превращеніемъ ихъ въ имена и атрибуты всеединаго. Такимъ образомъ, Максъ Мюллеръ признаетъ просто неотносящимися къ дѣлу отвлеченныя категоріи единобожія и многобожія, взятыя изъ позднѣйшаго духовнаго состоянія, а для обозначенія описанной имъ первобытной фазы религіознаго сознанія онъ предлагаетъ особый терминъ—каѳенотеизма или енотеизма.

Продолжая идти далѣе по тому пути, на которомъ Максъ Мюллеръ сдѣлалъ первый важный шагъ, упразднившій вопросъ о первобытномъ единобожіи или многобожіи, научная мысль должна будетъ отстранить и много другихъ столь же неумѣстныхъ вопросовъ. Спрашиваютъ прежде всего, какъ должны мы мыслить то божественное всеединство, которое и по теоріи каѳенотеизма лежитъ въ основѣ религіознаго сознанія: было ли здѣсь понятіе о личномъ разумномъ существѣ, или же только понятіе о безличной субстанціи или субстратѣ всѣхъ вещей. Какъ много было написано въ пользу того или другого отвѣта на этотъ вопросъ, какіе длинные и горячіе споры велись между пантеизмомъ и теизмомъ, между спинозизмомъ и вольфіанствомъ по поводу первобытной религіи! А между тѣмъ все это должно быть замѣнено краткимъ замѣчаніемъ, что для истинно-научнаго объясненія даннаго предмета нельзя начинать съ того, чтобы влагать въ него предвзятыя идеи изъ чуждой ему области. Безъ всякаго сомнѣнія первобытные люди по части школьной метафизики были такъ же слабы, какъ и по части научной физики, и если никто не интересуется знать, держались ли они въ теоріи цвѣтовъ воззрѣній Ньютона или идей Гёте, то почти столь же странно требовать отъ нихъ опредѣленнаго выбора между абсолютною субстанціей Спинозы и Верховнымъ Разумомъ Лейбница.

Божественное всеединство не столько мыслилось, сколько чувствовалось, при первой же попыткѣ его объективировать, оно пере-

ходило въ представленіе неба, съ которымъ мы встрѣчаемся во всѣхъ религіяхъ. И тутъ опять нужно устранить вопросъ о томъ, разумѣть ли подъ этимъ выраженіемъ видимое матеріальное небо, или же высшее духовное существо, для котораго небесный сводъ служитъ лишь символомъ. И эта дилемма также основана на нашихъ понятіяхъ о чувственномъ небесномъ пространствѣ, исключающемъ духовныя качества, и о духовномъ существѣ, исключающемъ матеріальность— понятія совершенно чуждыя первобытному религіозному сознанію. Впрочемъ, небо не годится въ символѣ единаго духовнаго существа въ смыслѣ позднѣйшаго монотеизма уже потому, что вседержителю— небу сейчасъ же противополагается вседержительница—земля, а кромѣ того является непреоборимая наклонность самое небо представлять какъ совокупность божественныхъ силъ, какъ строй или воинство небесное (цебаотъ), а затѣмъ эти небесныя, астральныя силы неуловимыми нитями связываются и сплетаются со всѣмъ множествомъ стихійныхъ боговъ и духовъ, населяющихъ нашъ низшій міръ. Въ непрерывномъ теогоническомъ круговоротѣ каждое изъ этихъ божественныхъ существъ можетъ быть и небеснымъ богомъ, и стихійнымъ духомъ, и, наконецъ, душой умершаго или имѣющаго родиться человѣка или животнаго.

Итакъ, если дилемму: единобожіе или многобожіе Максъ Мюллеръ справедливо устранилъ третьимъ терминомъ каѳенотеизма, то подобнымъ же образомъ и дилемма, анимизмъ или натуризмъ, должна упраздниться болѣе соотвѣтствующею первобытному религіозному сознанію идеей *смутнаго пандемонизма*.

Какъ бы необходимымъ a priori ни казался намъ этотъ взглядъ, мы обязаны однако его провѣрить по дѣйствительнымъ остаткамъ первоначальной религіи, сохранившимся частію въ памятникахъ исторической древности, частію въ вѣрованіяхъ еще живущихъ народовъ, болѣе близкихъ по степени своего развитія къ первобытному состоянію. На первый разъ мы ограничимся двумя живыми и однимъ мертвымъ народомъ. Мы займемся: 1) манчжурами, коихъ малоизвѣстная и никѣмъ дотолѣ неизслѣдованная религія получила въ послѣднее время любопытное освѣщеніе благодаря французскому воспроизведенію манчжурскаго жертвеннаго ритуала (въ книгѣ *La religion nationale des tartares Orientaux* [1]) *Mandchous et Mongols*,

[1]) Едва ли во всей области филологической и исторической науки существуетъ предметъ болѣе запутанный, чѣмъ классификація монгольскихъ и туранскихъ народовъ и языковъ. Самые эти термины «монгольскій» и «туранскій» никакого опредѣленнаго и общепринятаго значенія не имѣютъ,

*comparée à la religion des anciens Chinois, d'après les textes indigènes, avec le rituel tartare de l'empereur K'ien-Long, traduit pour la première fois par Ch. de Harlez, correspondant de l'Académie.* Paris, 1887). Затѣмъ, переходя отъ юго-восточной окраины Сибири къ противоположному сѣверо-западному краю Европейской Россіи, мы остановимся на вѣрованіяхъ малочисленнаго, но весьма интереснаго народца лопарей, пользуясь только-что вышедшимъ обширнымъ трудомъ г. Н. Харузина *Русскіе Лопари* (изданіе Московскаго Общества естествознанія, антропологіи и этнографіи. Москва, 1890). Съ этими двумя пережившими образчиками первобытныхъ вѣрованій мы сравнимъ ископаемые остатки древней религіи Аккадійцевъ—первоначальныхъ обитателей Месопотаміи.

## II.

Предметы поклоненія Манчжуровъ были *эндури* и *вецеку*. Первымъ именемъ они обозначали главныхъ духовъ, невидимыя существа, обладающія высшимъ вѣдѣніемъ и сверхъестественнымъ могуществомъ, господствующія въ мірѣ и располагающія силами природы. О поклоненіи небу едва упоминается въ манчжурскомъ ритуалѣ, а о солнцѣ, лунѣ, планетахъ и прочихъ свѣтилахъ небесныхъ не упоминается вовсе. Въ манчжурскомъ языкѣ слово небо *абка* не обозначаетъ ничего сверхъестественнаго, и словарь или „зеркало манчжурскаго языка", изданный великимъ императоромъ Канъ-хи, опредѣляетъ его такъ: *это огромное, которое покрываетъ всѣ вещи.* Но въ предисловіи къ жертвенному ритуалу говорится опредѣлительно, что древній культъ манчжурскаго народа былъ обращенъ къ небу и къ духамъ, что также повторяется въ III и XIII главахъ первой книги.

*Вецеку* суть домашніе геніи, покровители очага и семьи, особенно

---

и мы не можемъ упрекнуть де-Харлэза за то, что онъ называетъ манчжуровъ и монголовъ татарами. Въ послѣднее время вошелъ въ употребленіе новый терминъ урало-алтайскіе народы и языки, но также безъ большой пользы. Слѣдуетъ ли относить собственно монголовъ къ урало-алтайской группѣ? По нѣкоторымъ лингвистическимъ признакамъ—да, но въ такомъ случаѣ придется распространить этотъ терминъ на всю желтую или такъ-называемую монгольскую расу, и слѣдовательно соединить въ одномъ племени финляндцевъ и мадьяръ съ китайцами, что едва ли удобно. Мнѣ кажется, что здѣсь возможна только искусственная и условная терминологія. Поэтому считаю нужнымъ оговориться, что подъ урало-алтайскимъ или туранскимъ племенемъ я буду разумѣть только угро-финскіе и тюркскіе народы, а всѣхъ прочихъ обитателей средней и сѣверной Азіи отношу къ монгольской расѣ.

же души предковъ, которымъ спеціально принадлежитъ такое значеніе. Въ *зеркалѣ манчжурскаго языка* они опредѣляются какъ „духи, которыхъ призываютъ и почитаютъ дома". Этимологія и смыслъ слова весьма просты; это—прилагательное, произведенное отъ корня *веце*, означающаго поклоняться, приносить жертву; такимъ образомъ, этотъ терминъ въ точности соотвѣтствуетъ авестическому и санскритскому *язата, яджата*, отъ корня *ядж, яз*, имѣющаго то же самое значеніе, какъ и *веце*.

Не такъ легко объяснить слово *эндури;* оно имѣетъ матеріальное отношеніе только съ *эндухен*—молодая цапля и *эндуггія*—покорять, удручать. *Зеркало* объясняетъ, что это духи, которымъ приносятъ жертвы въ храмахъ и домахъ, и при этомъ приводитъ стихъ изъ древней книги пѣсенъ: „Если ты поклонишься эндури, они дадутъ тебѣ благоденствіе и могущество", затѣмъ оно прибавляетъ: „это также духи неба, земли и предковъ". Какъ бы то ни было, въ понятіи народа слово эндури заключало въ себѣ идею небеснаго и святого, такъ какъ его производное *эндурингге* употребляется для обозначенія древнихъ святыхъ мужей, по природѣ обладавшихъ сверхчеловѣческою добродѣтелью и мудростью [1]).

Въ жертвенномъ ритуалѣ слова эндури и веценку употребляются безъ строгаго разграниченія. При этомъ неоднократно перечисляются разные роды этихъ божествъ или духовъ. Таковы *гуван-мафа*—духъ перваго родоначальника и верховнаго покровителя каждой семьи, затѣмъ *муригай-вецеку*—духи предковъ вообще, далѣе *йиругаи-и-вецеку*—духи, изображаемые или записываемые на особыхъ таблицахъ или доскахъ, наконецъ, такъ называемые вецеку монгольскіе—идолы, заимствованные у Монголовъ, вѣроятно, со времени ихъ господства надъ Китаемъ и Манчжуріей. Это были первоначально духи древнихъ героевъ и вождей монгольскихъ, которымъ поклоняться приамурское населеніе научилось отъ своихъ завоевателей [2]).

Кромѣ этихъ общихъ разрядовъ, въ манчжурскомъ пантеонѣ существуютъ божества или духи съ собственными личными именами. Таковъ, во-первыхъ, Шан-си, котораго сближаютъ съ китайскимъ Шан-ти (Верховный Владыка), но неосновательно, ибо этимологически китайскому шан-ти должно бы по манчжурски соотвѣтствовать

---

[1]) De Harlez, 13, 14.

[2]) De Harlez, 16, 17. Выдѣленіе монгольскихъ вецеку въ особый, ясно обозначенный отдѣлъ показываетъ, что другіе отдѣлы духовъ—чисто-туземнаго происхожденія. Впрочемъ, при близкомъ родствѣ Манчжуровъ и Монголовъ этотъ вопросъ не имѣетъ большой важности.

шан-ди. Болѣе вѣроятно, какъ увидимъ далѣе, что подъ этимъ именемъ слѣдуетъ разумѣть перваго родоначальника манчжурской націи. Рядомъ съ этою древнѣйшею и загадочною личностью стоятъ два божества или духа сравнительно позднѣйшаго происхожденія и совершенно несомнѣннаго значенія, именно Фусихи и Пуса. Первый есть не что иное, какъ Будда-Шакья-Муни, а второй—Бодисатва [1]) Авалокитесвара, духъ милосердія и снисхожденія (буквально смотрящій сверху внизъ); тотъ самый, котораго непрерывнымъ воплощеніемъ признаются тибетскіе далай-ламы въ Лассѣ. Кромѣ того, встрѣчается въ жертвенномъ ритуалѣ еще двадцать именъ духовъ, идущихъ, по всему вѣроятію, изъ самой глубокой древности, такъ какъ значеніе ихъ совершенно забыто. Всѣ эти имена двойныя. Въ составъ двухъ или трехъ изъ нихъ входитъ слово эндури (духъ); въ составѣ другихъ находится слово *надан*, означающее, во-первыхъ, число семь, а во-вторыхъ, жертвенные дары (ср. японскіе *го-хэй*). Такъ какъ въ первой молитвѣ ритуала, гдѣ упоминаются эти имена, имъ предшествуетъ общее воззваніе: сыны неба! военачальники! старшины родовъ!—то слѣдуетъ думать, что двадцать загадочныхъ названій суть имена собственныя, принадлежавшія древнимъ богатырямъ и родоначальникамъ манчжурскаго, тунгузскаго и монгольскаго племени, память о которыхъ не сохранилась въ исторіи [2]). Частію въ ритуалѣ, частію въ *зеркалѣ манчжурскаго языка* встрѣчаются еще нѣсколько именъ стихійныхъ духовъ, какъ-то: Омоси-мама (букв. бабушка дѣтей)—женскій духъ земли, которой приносили жертвы, испрашивая благоденствія и богатства, Суре-мама (букв. рождающая бабушка), которой молились при дѣторожденіяхъ, Банда-Мафа, котораго призывали рыбаки и охотники, Фьехун-мама, женскій стихійный духъ, обитавшій въ горахъ и лѣсахъ, вредившій или помогавшій путешественникамъ, Банаджи (отъ бан—рождать)—духъ-покровитель данной мѣстности, нераздѣльно соединявшій характеръ стихійнаго земного духа съ характеромъ родоначальника или предка; наконецъ, Ильмун-ханъ—подземный царь. Если этотъ послѣдній, несмотря на свое чисто-манчжурское имя, возбуждаетъ подозрѣніе о своемъ буддійскомъ происхожденіи, то никакъ нельзя сомнѣваться въ исконномъ туземномъ значеніи цѣлаго сонма *хуту*—зловредныхъ духовъ, которымъ не молились,

---

[1]) Бодисатвы—это кандидаты въ Будды (на небесахъ и на землѣ), еще не утратившіе своей связи съ нашимъ міромъ, а потому и болѣе дорогіе и важные для народной религіи, нежели сами Будды

[2]) De Harlez, 17, 18.

но противъ которыхъ употребляли заклинанія. Для большей дѣйствительности этихъ заклинаній, а можетъ-быть, и какъ воспоминаніе прежняго культа, изображенія этихъ хуту помѣщались въ храмахъ; какъ сообщается въ *зеркалѣ манчжурскаго языка* „фигуры съ человѣческими тѣлами, съ головами слоновъ и лошадей, полагаемыя въ храмахъ—эти фигуры называются хуту". Когда Манчжуру является привидѣніе или мерещится что-нибудь страшное, онъ говоритъ, что это „хуту". Изъ многихъ разрядовъ этихъ демоновъ заслуживаютъ особаго вниманія два, именно: *Буцели*—нѣчто въ родѣ вампира: жизненный духъ умершаго человѣка, превратившійся въ хуту и посѣщающій живыя тѣла, и, затѣмъ, *Манджіянъ*—духъ, который входитъ въ самана въ силу его заклинаній и заставляетъ его прыгать и кривляться [1]).

Саманы, ставъ оффиціальными священнослужителями манчжурской національной религіи, сохранили вмѣстѣ съ именемъ и ясныя черты своего первоначальнаго характера. Эти важныя духовныя особы, въ великолѣпныхъ одеждахъ, чинно и торжественно священнодѣйствующія за обширною оградой храма въ Мукденѣ или самомъ Пекинѣ предъ лицомъ богдыхана, въ сущности ничѣмъ не отличаются отъ одноименныхъ имъ кудесниковъ, заклинателей духовъ и прорицателей, которые неистовствуютъ въ кочевыхъ кибиткахъ Тунгузовъ и Якутовъ. Слово саманъ (а не шаманъ, какъ обыкновенно ошибочно произносятъ) принадлежитъ искони монгольскому и туранскому язычеству. Производство его отъ санскритскаго шрамана—отшельникъ—не выдерживаетъ критики. Тунгузы и Манчжуры никогда прямыхъ сношеній съ Индіей не имѣли, а Китайцы никогда не называли буддійскихъ монаховъ шаманами. Слово шаманъ Китайцы всегда считали за манчжурское и объясняли его китайскими словами чу-шэн-чжинъ, что значитъ не отшельникъ, а заклинатель духовъ. Шоттъ въ своемъ изслѣдованіи über den Doppelsinn des Wortes Schamane und über den tungusischen Samanencultus am Hofe der Mandju-Kaiser производитъ слово саманъ отъ манчжурскаго корня *са*—знать, вѣдать, видѣть (такъ что саманъ значилъ бы буквально вѣдунъ). Де-Харлэзъ (29) сближаетъ его со словомъ самдамба—бить въ волшебные бубны. Кромѣ этого инструмента, составляющаго непремѣнную принадлежность всѣхъ самановъ и шамановъ, какъ цивилизованныхъ, такъ и дикихъ, манчжурскіе священнослужители, какъ и ихъ кочевые собратья, носили во время

---

[1]) De Harlez, 19, 21.

культа поясъ, увѣшанный колокольчиками и бубенчиками, длинный ножъ или мечъ съ тремя цѣпочками и привязанную къ длинному ремню стрѣлу, которую они кидали къ духамъ, чтобъ ихъ привлечь или заклясть.

Природныя свойства и дарованія, необходимыя для должности самана, подвергались, повидимому, въ Манчжуріи правильному воспитанію. Ритуалъ упоминаетъ о саманскихъ домахъ или общинахъ, гдѣ, вѣроятно, будущіе саманы учились у старшихъ и получали отъ нихъ посвященіе. Затѣмъ изъ подготовленныхъ такимъ образомъ кандидатовъ въ саманство правительство и частныя семьи выбирали себѣ (о чемъ также упоминается въ ритуалѣ) публичныхъ и домашнихъ священнослужителей. Но что саманы первоначально были не жрецами, а только волшебниками, заклинателями или пророками,— это явствуетъ изъ того любопытнаго факта, что они не допускались къ культу главнаго національнаго божества или духа Манчжуровъ—Шанъ-си. Въ особыхъ почетныхъ капищахъ, которыя онъ имѣлъ во всякомъ храмѣ, ему приносили жертвы не саманы, а избранные отцы манчжурскихъ семействъ. Здѣсь мы имѣемъ остатокъ чистаго первобытнаго жречества, которое у всѣхъ народовъ принадлежало домохозяину или отцу семейства. То обстоятельство, что это чисто-патріархальное жречество мы находимъ у Манчжуровъ только въ культѣ Шан-си, въ связи съ нѣкоторыми другими подробностями, указываетъ на то, что это божество, этотъ „духъ Шан-си", какъ онъ всегда называется въ ритуалѣ, былъ не кто иной, какъ древній праотецъ Манчжурскаго народа, что нисколько не мѣшало ему быть, вмѣстѣ съ тѣмъ, и небеснымъ богомъ, какъ на это, повидимому, намекаетъ начало нѣкоторыхъ молитвъ: „Сыны неба, праотцы племенъ, духъ Шан-си" и т. д.

## III.

Жертвы и молитвы, съ которыми Манчжуры при посредствѣ самановъ обращались къ своимъ духамъ, предполагаютъ очень реальное общеніе между ними. По постояннымъ выраженіямъ ритуала духи зазываются, приглашаются вкусить отъ жертвенныхъ яствъ, имъ подносятъ вино, становятся предъ ними и т. д. Молитвы состоятъ изъ: 1) прямыхъ прошеній къ духамъ (джалбарире); 2) изъ заклинаній, произносимыхъ на распѣвъ (джарире); 3) изъ нашептываній (туйбур), которыя саманъ произноситъ въ темнотѣ послѣ того, какъ га-

сятся свѣчи, подъ конецъ вечерняго служенія; 4) если духи медлятъ явиться, то саманъ увѣщаетъ ихъ льстивыми словами, ползая на брюхѣ (форобуре). Кромѣ того, есть специальная молитва при поднесеніи духу вина. Непремѣнную принадлежность публичнаго и домашняго служенія составляетъ занавѣсъ, за который саманъ прячется для прямого сообщенія съ духами. Важное значеніе имѣетъ золотая и серебряная бумага, изъ которой вырѣзываются различныя фигуры, частію сжигаемыя на жертвенникахъ, частію вывѣшиваемыя въ видѣ флаговъ на вѣтвяхъ деревьевъ и на священныхъ шестахъ, такъ-называемые эндури-гирданъ, знамена духовъ. У Манчжуровъ весьма распространенъ культъ деревьевъ, въ особенности ивъ, на которыя, по ихъ вѣрованію, сходятъ духи. Живыя деревья часто замѣняются высокими мачтами или шестами, наверху которыхъ, кромѣ упомянутыхъ знаменъ духовъ, иногда вѣшаются также сосуды съ жертвенными приношеніями.

Когда кто-нибудь опасно заболѣетъ, то вырѣзываютъ изъ бумаги монеты и человѣческія фигуры, сжигаютъ ихъ, вмѣстѣ съ тѣмъ разсыпаютъ зерна рису и разливаютъ воду, прося духовъ исцѣлить больного. Если болѣзнь продолжается, призываютъ самана, который нарѣзаетъ куски изъ бумаги пяти цвѣтовъ, вывѣшиваетъ ихъ на прямомъ ивовомъ шестѣ и затѣмъ изо всей силы бьетъ въ волшебный барабанъ и бубны, чтобы прогнать злыхъ хуту, осаждающихъ больного. То же дѣлается и при болѣзни скота. Другое средство устранить сверхъестественную причину недуга—принести въ жертву борова или другое животное, котораго черепъ выставляется потомъ на шестѣ. Во время эпидемій обращаются къ *духу тигровъ*, приносятъ ему жертвы, бьютъ въ барабанъ и т. д. Когда думаютъ, что кто-нибудь одержимъ злымъ духомъ (хуту), что очень часто случается у Манчжуровъ, то призываютъ самана, который вмѣстѣ съ домашними начинаетъ кричать такъ громко, что злой духъ отъ страха убѣгаетъ. Весьма дѣйствительное также средство—вырѣзать изъ бумаги человѣческія фигуры и вѣшать ихъ на мѣстѣ жертвоприношеній—очевидное указаніе на прежнія человѣческія жертвы [1]). Чтобы обезпечить счастье ребенка, его посвящаютъ духу покровителю. Это дѣлается такимъ образомъ: надѣваютъ шелковый шнурокъ, перевитый узкою бумажною лентой, на шею ребенка и даютъ ему въ руки

[1]) Иногда эти человѣческія фигуры привязывались къ рукѣ больного нитками, которыя затѣмъ перерѣзали съ произнесеніемъ приличныхъ заклинаній. Такихъ же бумажныхъ человѣчковъ вѣшали въ даръ лѣснымъ и горнымъ духамъ на вѣтвяхъ деревьевъ во время путешествія, чтобъ обезпечить себѣ безопасность.

девять блиновъ на двухъ тарелкахъ, которыя онъ долженъ поднести духу; затѣмъ эти блины съѣдаютъ. Первоначально, конечно, имѣлось въ виду обезпечить *загробное* благоденствіе ребенка, который съ этою цѣлью и приносился въ жертву духу-покровителю. Умершимъ еще до погребенія прямо приносились жертвы. Иногда духъ умершаго вселялся въ тѣло живого человѣка и начиналъ говорить его устами. Тогда, смотря по качеству духа, его или умилостивляли жертвоприношеніями, или же изгоняли посредствомъ барабана. На могилахъ сажали ивы, и *зеркало манчжурскаго языка* говоритъ, впрочемъ, безо всякихъ поясненій, что ива представляетъ духъ умершаго [1]).

Общій характеръ манчжурской религіи всего ярче бросается въ глаза въ тѣхъ молитвахъ, которыя составляютъ главное содержаніе жертвеннаго ритуала (манчжусай вецереметере дорой бите), изданнаго императоромъ Кьен-лономъ. Какъ поясняется въ предисловіи, написанномъ самимъ императоромъ, цѣль изданія — увѣковѣчить древніе обряды и вѣрованія Манчжурскаго народа и предохранить ихъ отъ порчи и забвенія. Позднѣйшая буддійская примѣсь легко отдѣляется въ этихъ древнихъ текстахъ отъ коренныхъ первобытныхъ элементовъ. Вотъ нѣсколько характерныхъ образчиковъ этой религіозной древности. Утренняя молитва, произносимая въ главномъ храмѣ въ началѣ каждаго мѣсяца: „Сыны неба! Старѣйшины родовъ! Военачальники! Князья! Молитъ васъ такой-то. Склонившись къ нему, сопутствуя ему, покрывая его спереди, поддерживая его сзади, исполните его радостью и благополучіемъ. Убѣлите его волосы, доведите до желтизны его зубы! Да будутъ у него многіе годы, жизнь удлиненная, утвердите основанія его въ глубинѣ. Покровительствомъ *Эндури*, помощью *Вецеку* да получитъ онъ долгій рядъ годовъ“ (95 стр.). Молитва вызывательная и заклинательная во время вечерняго служенія, когда саманъ садится на подушку, принесенную женщинами: „Сойди съ *неба, о духъ старшихъ братьевъ*. Спади съ *солнца*, о *духъ семейства*. Духи ньянзи, Анкуи Айяра! Мури Мурига! Семь Дайгоновъ! Невидимый Гіанку! Духъ Сэнггу! Военачальники! Семь Вэйгури! Монгольскій Аду! Катунъ Нойанъ! Такой-то проситъ васъ за себя. Склонившись къ нему“ и т. д. (96 стр.). Заклинаніе, произносимое саманомъ въ темнотѣ надъ большимъ коло-

[1]) De Harlez, 45—49. Я беру у этого автора только фактическія указанія, оставляя въ сторонѣ нѣкоторыя (впрочемъ, немногочисленныя) его толкованія, довольно сбивчивыя, тенденціозныя и плохо вяжущіяся съ сообщаемыми имъ фактами.

кольчикомъ: „Приди Ирегу! Невидимый! Закрывъ дверь и окно, призываю тебя, невидимый! Прикрывъ паръ воды и огонь очага, приглашаю тебя, невидимый! Въ силу этого вызыванія, сойди на этотъ престолъ, невидимый! Силою этой молитвы, сойди на этотъ столъ, невидимый! Семь дайгоновъ, сойдите съ ласкою, невидимые! Йоргонъ Юнгги! сойди и дотронься до этого, невидимый! Проходя пространство, приди на этотъ колокольчикъ, невидимый! Дергая за шнурокъ этого колокольчика, приди сюда, невидимый!“ (97—98 стр.). Другое заклинаніе надъ колокольчикомъ: „Ставя этотъ столъ, приглашаю тебя! Отвѣчая на мой вызовъ, приди на это сѣдалище! По молитвѣ моей приди на этотъ столъ! Двигая перьями твоихъ крыльевъ, сойди, о рубиновый орелъ! Дергая за шнурокъ этого колокольчика, сойди сюда“.

Вотъ еще, наконецъ, одна молитва о лошадяхъ: „Сыны Неба, вожди монгольскіе, князья манчжурскіе! Такой-то молится вамъ за своихъ бѣгуновъ. Поднимите ихъ бедра, распустите ихъ гривы; пускай они глотаютъ вѣтеръ на бѣгу и, впивая туманъ, жирѣютъ постоянно; пускай, получая кормъ, будутъ они здоровы и крѣпки; кусая коренья, достигнутъ большого возраста. Не пускайте ихъ падать во рвы и пропасти, удаляйте отъ нихъ конокрадовъ. Духи, храните ихъ! Покойники, помогайте имъ“! [1]).

Для того, чтобы заключенія, которыя мы можемъ вывести изъ этого очерка манчжурской религіи, не имѣли случайнаго и частнаго характера, разсмотримъ еще отдаленныя пространствомъ и временемъ религіи Лопарей и Аккадійцевъ.

## IV.

Весьма малочисленный (всего не болѣе 20.000 душъ), но повидимому не вымирающій народецъ, живущій въ сѣверныхъ окраинахъ Швеціи, Норвегіи и на Кольскомъ полуостровѣ въ Россіи,—народецъ, извѣстный своимъ сосѣдямъ подъ именемъ Лапонцевъ, Лопи, Лопарей, самъ называетъ себя Саоме, Само, Самбо, Суома, Суоме, Суомалайсетъ. Уже это названіе указываетъ на тѣсное родство Лапонцевъ съ жителями Финляндіи, которые также называютъ себя Суома. Одинаковое названіе для божества (Юмала у Финновъ, Юбмелъ или Ибмелъ у Лопарей) и общій характеръ всего языка не

¹) De Harlez, 142, 143 стр.

оставляютъ никакого сомнѣнія въ этомъ родствѣ. Оно не опровергается, а скорѣе подтверждается тою непримиримою враждой и соперничествомъ между Финляндіей и Лапландіей, яркое выраженіе которыхъ мы находимъ уже въ Калевалѣ: это дѣло слишкомъ обыкновенное между самыми близкими народностями. Съ другой стороны, такая вражда показываетъ во всякомъ случаѣ, что въ Лопаряхъ мы находимъ не безличный этническій матеріалъ, а рѣзко-очерченную національную индивидуальность. И дѣйствительно, объ этомъ свидѣтельствуетъ прежде всего ихъ богатая и своеобразная религія.

Нынѣшніе Лопари всѣ христіане, но они болѣе какого-либо другого „двоевѣрнаго" народа подъ наносною поверхностью христіанскихъ именъ и представленій сохраняютъ цѣлый глубокій слой языческаго міросозерцанія. Существуютъ, кромѣ того, извѣстія старинныхъ авторовъ о Лопаряхъ-язычникахъ. Всѣ эти извѣстія тщательно собраны г. Харузинымъ въ его интересномъ трудѣ и присоединены къ его собственнымъ наблюденіямъ и сообщеніямъ другихъ новѣйшихъ писателей.

Самый распространенный среди всѣхъ Лопарей культъ относился, а до нѣкоторой степени и нынѣ относится, къ священнымъ камнямъ. Значеніе этого культа ясно изъ самаго названія такихъ камней: сейде (сейте или сите), а въ другихъ мѣстностяхъ сайво: и то и другое слово значитъ умершій, покойникъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ одинъ изъ главныхъ боговъ стараго лапландскаго пантеона Стурра Пассе, (великій святой), болѣе извѣстный подъ норвежскимъ названіемъ Сторьюнкаре, богъ дикой природы, покровитель звѣрей и охоты, во многихъ мѣстностяхъ носилъ также имя Сейда, и наоборотъ поклонники священныхъ камней или сейдовъ иногда называли ихъ также Сторьюнкаре (183 стр.). Всѣ компетентные авторы, занимавшіеся религіей Лопарей, начиная съ Моне и Кастрена, прямо связываютъ культъ сейдовъ съ почитаніемъ предковъ (184 стр.). Обстоятельнѣе другихъ излагаетъ этотъ взглядъ Дюбенъ: „Вѣроятно, говоритъ онъ, нѣкогда отмѣчали жилище мертвыхъ камнемъ, служащимъ въ нѣкоторомъ родѣ могильнымъ памятникомъ. Эти камни были одиноки и разсѣяны въ разныхъ мѣстахъ, такъ какъ Лопари не хоронили своихъ покойниковъ ни въ курганахъ, ни въ долменахъ. Около этихъ мѣстъ происходили жертвоприношенія въ честь усопшаго. Эти Сайво-кедде или священные камни сдѣлались впослѣдствіи Сейтаръ (т. е. превратились въ самихъ обожествленныхъ покойниковъ); по мѣрѣ того, какъ съ теченіемъ времени воспоминаніе объ ихъ первоначальномъ значеніи ослаблялось, развился антропомор-

физмъ, и Лопари познакомились съ богами другихъ народовъ—Готовъ и Свевовъ—изображаемыми въ видимыхъ предметахъ. Съ тѣхъ поръ стали воздвигать сейтаръ съ другою мыслью: имъ не придавали уже значеніе памятниковъ, поставленныхъ въ честь предковъ, на нихъ стали смотрѣть какъ на боговъ-предковъ. Камень одѣлили способностью жить, двигаться, ѣсть, пить, причинять несчастіе. Онъ принадлежалъ личности, семьѣ, роду". Это толкованіе Дюбена, съ которымъ соглашается и г. Харузинъ (185 стр.), кажется мнѣ далеко неудовлетворительнымъ. Оно предполагаетъ современное понятіе о могильномъ памятникѣ, отмѣчающемъ только мѣсто погребенія и увѣковѣчивающемъ память умершаго. Но при такомъ разсудочномъ понятіи никому не придетъ въ голову называть могильный памятникъ покойникомъ и приписывать ему демоническія свойства. Разсудочныя понятія не переходятъ въ фантастическія представленія, а наоборотъ. Лопари отождествляли священный камень съ покойникомъ въ словѣ, потому что не раздѣляли ихъ и въ представленіи, они вѣрили, что покойникъ превращается въ камень, а камень превращается въ стихійнаго духа, оставаясь камнемъ и покойникомъ. Вотъ что разсказывается, напримѣръ, о происхожденіи одного священнаго камня:

„Недалеко отъ Печенги, на тундрѣ [1]) Угъ-ойвъ, находится камень, называемый Лопарями Рептъ. Камень произошелъ слѣдующимъ образомъ. Жили очень давно на озерѣ Яуръ-Арви-Вальдимъ въ Печенгѣ два Лопаря, родные братья. Оба были женатые и имѣли по одному сыну. Былъ у нихъ отецъ Нойда [2])—большой колдунъ, называемый Сырнецъ. Онъ съ ними не жилъ, а жилъ отдѣльно въ лѣсу какъ цертъ (чортъ) и къ сыновьямъ ходилъ рѣдко, такъ какъ они его не любили за его жизнь. Кромѣ того, онъ никогда не ѣлъ вмѣстѣ съ ними, а всегда просилъ отдѣльно. Разъ братья пошли въ тундру промышлять дикихъ оленей, а жены ихъ вскорѣ поѣхали на озеро смотрѣть сѣти. Лишь дѣти остались дома. Имъ-то и сказали: какъ придетъ старикъ-дѣдко и запроситъ ѣсть, то вы мяса ему не варите: возьмите въ амбарѣ рыбы свѣжей или соленой—все равно. Еще если скажетъ: вареной рыбы не хочу, то изжарьте. Мяса же не варите ему. Вскорѣ послѣ нихъ старикъ и пришелъ. Онъ поздоровался съ внучатами и сѣлъ на лавку· усталъ, дѣтки, говоритъ, старъ

[1]) Тундрами, въ противоположность обычному представленію, называются въ Лапландіи сухія и возвышенныя мѣста, покрытыя мхомъ или лѣсомъ.

[2]) Нойды или Ноайды—въ древности соединяли званіе жрецовъ съ искусствомъ чародѣевъ и гадателей; нынѣ—простые колдуны.

сталъ. Посидѣлъ немного и сказалъ: я ѣсть хочу.—Чего мы тебѣ сваримъ, дѣдко, спросили они.—Постойте, ужо я подумаю; захватилъ голову руками и долго думалъ. Наконецъ сказалъ: варите мясо. Ребята помнили, что имъ мяса варить не велѣли, но сказать объ этомъ старику не смѣли и боялись. Они побѣжали въ амбаръ и принесли шею отъ дикаго оленя, разрубили ее на большіе куски сами, положили въ большой котелъ и съ трудомъ подняли его на крюкъ. Мясо сварилось, и опять они едва-едва сняли котелъ съ крюка и огня, а старикъ, глядя на нихъ, не пособилъ, а только смотрѣлъ. Вытянули они мясо изъ котла и положили не на кару (тарелка), а въ большую деревянную чашку. Положили на столъ, а старикъ сталъ ѣсть. Мясо онъ почти все съѣлъ и оставилъ самую бездѣлицу. Это онъ отдалъ дѣтямъ и сказалъ: это вамъ—ѣшьте.

„Послѣ того дѣдко поблагодарилъ ребятъ и сталъ говорить: я сегодня былъ послѣдній разъ, скажите отцамъ и матерямъ. Скажите еще: оленей у нихъ будетъ много, дикихъ оленей они также будутъ доставать хорошо. Озера имъ рыбы тоже дадутъ, только на этомъ мѣстѣ, при этомъ озерѣ не будетъ никогда больше двухъ тупъ (дворовъ), и въ каждой тупѣ мужикъ будетъ только одинъ. Болѣе этого не будетъ жить. Теперь я пойду на Угъ-Ойвъ и тамъ сяду и буду сидѣть всегда лицомъ сюда и буду смотрѣть сюда. Еще скажите имъ, что *когда я зашумлю на Угъ-Ойвѣ*, тогда пусть они никуда не ходятъ и не ѣздятъ, потому что тогда будетъ большая погода (буря). Когда же будетъ ясно, и не будетъ шума, пусть идутъ и ѣдутъ, куда нужно, и всегда воротятся съ тѣмъ, за чѣмъ поѣхали. *Пусть также они просятъ у меня хорошей погоды, и я ее дамъ*. Сказавъ это, онъ ушелъ, куда сказалъ, и *тамъ окаменѣлъ*.

„Вскорѣ послѣ пріѣхали матери. Онѣ зашли въ избу и увидѣли мясной котелъ, поэтому сейчасъ спросили дѣтей: дѣдко былъ у васъ?—Былъ.—Что ему варили?—Мы варили ему оленью шею, мясо: онъ просилъ мяса, и мы боялись ему сказать, что намъ не велѣно; пошли въ амбаръ, увидѣли мясо и сварили. Матери, услышавъ это, забранили ихъ, сколько могли, и хотѣли ихъ бить; въ это время онѣ отъ устали сѣли на лавку и встать больше не могли. Ихъ какъ будто тутъ кто держалъ. Ребятъ поэтому еще болѣе бранили, да бранили и старика. Немного погодя пріѣхали изъ лѣсу и братья. Дѣти побѣжали навстрѣчу. Они спросили: а гдѣ матери?—Онѣ пріѣхали съ озера, сѣли на лавку и не могутъ встать.—А дѣдко былъ у васъ?—Былъ.—Чѣмъ кормили его?—Онъ просилъ мяса, и мы варили ему мяса. Онъ почти все съѣлъ.—Отцы забранились на

ребятъ, а меньшій ударилъ своего сына по головѣ. Старшій братъ пошелъ въ избу и, не говоря никому ни слова, ударилъ жену по спинѣ, и она вскочила. Потомъ ударилъ и другую, и она вскочила. Ребятъ послѣ того еще побранили и стали спрашивать, что̀ дѣдко говорилъ. (Дѣти повторяютъ слова дѣда). Братья, услыша это, еще больше разсердились и на другой день рѣшились камень-старика сжечь. На другой день погода была хороша; они нарубили смоляныхъ дровъ сухихъ и поѣхали на оленяхъ камень жечь. Лишь только стали подниматься наверхъ, какъ поднялась буря, и не только не дозволяла имъ далѣе ѣхать, но даже съ оленями ихъ бросила почти до дому. На другой день опять было свѣтло, и опять братья поѣхали. Повторилось то же. Поѣхали они и на третій день, при хорошей погодѣ, но случилось то же, и, кромѣ того, у меньшаго брата олень, когда побѣжалъ съ горы, сломалъ себѣ ногу. И каждый разъ, какъ они возвращались къ дому, буря утихала; поэтому послѣ третьяго раза братья не хотѣли больше ѣхать и сказали: сиди же ты тамъ камнемъ. Этотъ камень и называется теперь Рептъ-кедде.

„По словамъ Лопарей, этотъ камень и теперь стоитъ на Угъ-Ойвѣ и имѣетъ будто бы видъ сидящаго человѣка. Послѣ этого, говорятъ Лопари, дѣйствительно тутъ никогда не бывало болѣе двухъ тупъ, а въ каждой тупѣ жило только по одному мужчинѣ. Когда же рождались дѣти мужскаго пола, то по достиженіи ими 8—10 лѣтняго возраста кто-нибудь изъ мужчинъ умиралъ. Женскаго же пола, говорятъ, бывало и много. И въ настоящее время тамъ живутъ лишь два Лопаря. По горѣ, на которой сидитъ окаменѣлый старикъ, и до настоящаго времени узнаютъ погоду, а въ прежнее время мѣстные Лопари тутъ предъ камнемъ просили хорошей погоды“ (186, 187 стр.).

Вѣрованіе, что умершіе колдуны превращались въ священные камни, становились сейдами, было общераспространеннымъ у Лопарей (почему именно колдуны, увидимъ дальше); тогда какъ, по признанію самого г. Харузина, „мы не встрѣчаемъ преданій, свидѣтельствующихъ о происхожденіи сейдовъ изъ могильныхъ памятниковъ“ (188 стр.).

Такъ какъ сейды считались покровителями семействъ, то во всѣхъ трудныхъ обстоятельствахъ имъ приносили жертвы—для того, чтобъ они способствовали обильному улову, удачной охотѣ, давали хорошую погоду и т. д. Жертвоприношеніе совершали около самихъ сейдовъ; самое мѣсто, гдѣ стоялъ священный камень, считалось святымъ; его обносили оградой, и никто не смѣлъ входить за предѣлы этой ограды безъ жертвенной цѣли. Вотъ почему даже въ древнее

время Лопари неохотно показывали мѣста, на которыхъ стояли сейды: они боялись, что за это ихъ постигнетъ наказаніе, и разсказывали примѣры, какъ лишались здоровья, а иногда и жизни, тѣ, которые покушались разрушить или осквернить священный камень. Женщины къ сейдамъ, какъ къ родовой (патріархической) святынѣ, не допускались. (Тамъ же.)

Пока сейдъ оставался семейною, родовою собственностью, жертвы ему приносилъ глава семьи, рода; а гдѣ сейды превратились въ боговъ общихъ или общественныхъ, тамъ жертвы сейду приносилъ нойда.

Лопари-охотники, если убивали птицъ, бѣлокъ или какое-нибудь другое животное около священной ограды сейда, должны были отдать въ жертву камню ноги (крылья) и голову своей добычи. Гегстрёмъ (авторъ описанія Лапландіи) сообщаетъ со словъ одного колониста, что когда тотъ, увидавъ, какъ Лопарь приноситъ въ жертву камню крылья, ноги и голову убитаго имъ тетерева, удивился и спросилъ, зачѣмъ онъ это дѣлаетъ, то Лопарь отвѣчалъ, что за принесенную имъ сейду жертву онъ ждетъ, что этотъ послѣдній *изъ пожертвованнаго создастъ новыхъ птицъ и пошлетъ ихъ* ему при охотѣ (189 стр.).

Лопари-рыболовы мазали своихъ сейдовъ рыбьимъ жиромъ, чтобы сейдъ подавалъ имъ болѣе счастливую ловлю, и когда жиръ высыхалъ, они полагали, что сейдъ съѣдалъ жертву. Сейдамъ приносили въ жертву и оленей, причемъ жертвенною кровью ихъ окропляли или обмазывали. Бросаніе простого камня, обмазаннаго жертвенною кровью, на гору, гдѣ стоялъ священный камень или сейдъ, было также употребительно у Лопарей нѣкоторыхъ мѣстностей, особенно въ тѣхъ случаяхъ когда сейдъ находился на трудно доступной вершинѣ. По разсказу Кастрена, принеся въ жертву сейду голову и шею оленя, остальную его часть охотники съѣдали сами на мѣстѣ жертвоприношенія, послѣ чего однако возвращались домой какъ бы съ голоднымъ желудкомъ, то-есть съ правомъ требовать другого обѣда, такъ какъ все, что они съѣдали при жертвѣ шло въ прокъ не имъ, а сейду (189, также 170 стр.).

Сейдовъ необходимо было кормить, такъ какъ въ противномъ случаѣ они умирали. „Когда перестаютъ приносить имъ жертвы, пишетъ Гегстрёмъ, они теряютъ все свое могущество и не бываютъ въ состояніи приносить ни добра, ни зла“ (190 стр.).

Если покойники прямо превращались сами въ священные камни безо всякаго посредства могильныхъ памятниковъ и т. п. ученыхъ измышленій, то изъ этого, конечно, еще не слѣдуетъ, чтобы всѣ свя-

щенные камни вообще и каждый изъ нихъ въ частности были окаменѣлыми покойниками. Самое это превращенiе покойника въ камень съ сохраненiемъ и даже увеличенiемъ его прежнихъ духовныхъ силъ было бы немыслимо, еслибы не существовало той общей идеи, что камень можетъ быть видимымъ образомъ и реальнымъ носителемъ нѣкотораго демоническаго существа, которое могло и не отождествляться съ какимъ-нибудь опредѣленнымъ покойникомъ или предкомъ. Демоническое существо, подобное тому, которое изъ колдуна переходило въ камень, могло сидѣть въ камнѣ и помимо колдуна. Если Лопарь въ дикомъ мѣстѣ встрѣчалъ никому не принадлежащiй, ни къ какому роду не прiуроченный камень, почему-либо производившiй на него религiозное впечатлѣнiе, казавшiйся ему сейдомъ, онъ воздавалъ ему такой же культъ, какъ и своимъ сейдамъ или сайво—покойникамъ, не отождествляя его непремѣнно съ ними. Его вниманiе останавливалось главнымъ образомъ не на ихъ различномъ происхожденiи, а на ихъ общемъ характерѣ камней—духовъ или демоновъ. Если для него важно было какое-нибудь различiе между ними, то никакъ не различiе въ происхожденiи, а различiе въ степени могущества, независимое отъ перваго. Только такимъ образомъ могло возникнуть представленiе о самомъ могущественномъ, самомъ главномъ изъ сейдовъ—Стурро-Пассе—Великомъ Святомъ (Сторъюнкаре): этотъ послѣднiй представлялся какъ особое божество, и однакоже ему присвоивалось и общее названiе сейда, а съ другой стороны его особымъ именемъ назывался не одинъ какой-нибудь опредѣленный священный камень, а многiе. Это былъ, такимъ образомъ, священный камень по преимуществу, камень камней, и тѣ изъ сейдовъ, которые не имѣли сами индивидуальнаго характера, почитались какъ его представители, какъ причастные его высшей силѣ, а потому и его имени. Между тѣмъ, нѣтъ никакихъ основанiй утверждать, что этотъ типическiй и универсальный священный камень представлялъ собою какого-нибудь опредѣленнаго покойника или предка, по крайней мѣрѣ на этотъ счетъ нѣтъ никакихъ указанiй и извѣстiй.

Но если такимъ образомъ не всѣ священные камни были превращенными предками, то съ другой стороны и не всѣ предки превращались по смерти своей въ камни. Такъ верховное божество Лопарей Юбмела или Ибмела (финляндскiй Юмала, черемисскiй Юмо, эстонскiй Юммалъ) признавался ими за ихъ нацiональнаго родоначальника (141 стр.), и однакоже этотъ общiй предокъ превратился не въ священный камень, а сталъ верховнымъ небеснымъ богомъ, котораго собственное имя было равносильно общему нарица-

тельному имени бога или божества. Имѣетъ ли такое же человѣческое происхожденіе Бейве или Пейве—солнечный богъ, объѣзжающій міръ частію на оленѣ, частію на медвѣдѣ, живущій со своею матерью, сестрами, женой и дочерьми и сопровождаемый нѣсколькими Айлекесъ-Олмакъ (святые мужи), въ которыхъ олицетворены дни недѣли—на этотъ счетъ нѣтъ никакихъ указаній. Но человѣческое или получеловѣческое происхожденіе лапонскаго громовника Горагаллеса или Айеке (Айе) кажется несомнѣнно. Айеке—значитъ дѣдъ, прадѣдъ. Явился онъ на свѣтъ слѣдующимъ образомъ. Сидѣла разъ дѣвушка въ лѣсу подъ деревомъ; пришелъ къ ней Перкель (злой духъ) и велѣлъ набрать сухого хвороста въ шубу. Когда она это сдѣлала, и чортъ зажегъ костеръ, то она замѣтила, что у него рога на головѣ; она испугалась и хотѣла бѣжать, но онъ ее удержалъ и вступилъ съ нею въ связь. Отъ этой связи родился сынъ, который все плакалъ, такъ что его ничѣмъ нельзя было утѣшить. Богъ (Юбмела) взялъ его къ себѣ на облака и спросилъ, желаетъ ли онъ дружить со своимъ отцомъ, или со своею матерью. Мальчикъ отвѣтилъ, что онъ дружить хочетъ съ матерью, а отца преслѣдовать изо всѣхъ силъ, что̀ онъ и до сихъ поръ дѣлаетъ, объѣзжая по воздуху вокругъ земли и взлѣзая на горы; онъ зажигаетъ деревья, когда черти хоронятся за ними, и убиваетъ колдуновъ, за которыми также любитъ прятаться нечистая сила. Въ этомъ преданіи, по справедливому замѣчанію г. Харузина, явно замѣтны слѣды позднѣйшаго наслоенія (стр. 146). По другому варіанту, также едва ли очень древнему, Лопари считаютъ своего громовника существомъ двойственнаго характера, равно добрымъ, какъ и злымъ, потому что онъ былъ рожденъ Перкелемъ въ скалѣ тайно, такъ чтобъ Юбмела ничего объ этомъ не долженъ былъ знать. Но Юбмела узналъ, взялъ дитя къ себѣ и воспиталъ его. Поэтому Айеке, будучи съ одной стороны сыномъ злого духа, а съ другой—воспитанникомъ небеснаго бога, вмѣстѣ и золъ, и добръ (стр. 147).

Рядомъ съ этимъ представленіемъ объ Айеке мы встрѣчаемъ и представленіе, что самъ громъ есть божество, которое *гонитъ чародѣевъ съ неба*, и что шумъ во время грозы есть шумъ отъ стрѣлъ, которыми мечетъ въ чародѣевъ богъ-громъ. Самуилъ Реенъ прямо говоритъ, что громъ Лопари считаютъ предметомъ оживленнымъ (rem viventem), который и шумитъ такъ на небѣ [1]).

---

[1]) Тамъ же. Изложеніе этого свѣдѣнія у г. Харузина, какъ видитъ читатель, довольно смутно и сбивчиво. Но это не его вина, ибо сами представленія Лопарей, очевидно, были смутны и сбивчивы.

Съ другой стороны громъ объяснялся тѣмъ, что Айеке ходитъ по тучамъ; въ *Lexicon Lapponicum* отмѣчается, что у Лопарей для выраженія того, что громъ гремитъ, служатъ слова: айя юца, т.-е. айя ходитъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ этому могучему богу приписывалась власть и надъ моремъ, водами и вѣтрами. Стрѣлы свои Айеке мечетъ изъ лука, который есть не что иное, какъ радуга, которая вслѣдствіе этого и носила названіе Айеке-донге— дѣдовъ лукъ (въ другихъ мѣстахъ—Айеке-Йокса). Впрочемъ, въ настоящее время русскіе Лопари Нотозерскаго и Сонгельскаго погостовъ видятъ въ радугѣ огромную лось, которая пьетъ воду изъ рѣки—„воду мѣритъ", какъ они выражаются. Связь съ громомъ сохранилась однако въ ея названіи термэсъ-юусь—громовая лось (стр. 148).

Мы не станемъ перечислять все множество боговъ обширнаго лапонскаго пантеона, имена которыхъ собраны г. Харузинымъ. Отъ большей части изъ нихъ сохранились только имена, притомъ иногда ясно свидѣтельствующія о вліяніи скандинавской миѳологіи и христіанскаго вѣроученія. Если Лопари изначала вѣрили въ сонмъ демоническихъ существъ, населяющихъ небо и воздухъ, лѣса и воды, землю и преисподнюю, то индивидуализація и стематизація этихъ божествъ не принадлежитъ первобытному язычеству. Слѣдуетъ упомянуть лишь о древнемъ и особенно чтимомъ женскомъ божествѣ Саракка. На вопросъ Гегстрёма, кто создалъ міръ, Лопари отвѣчали, что Саракка. „Я нашелъ,—замѣчаетъ онъ,—что Лопари считаютъ ее почти naturam naturantem, но всетаки отличной отъ бога; при рожденіи, ростѣ и здоровьѣ человѣка и другихъ тварей она оказываетъ свое дѣйствіе. Исключительно важное значеніе приписывали ей при родахъ" (стр. 154).

Къ высшимъ божествамъ г. Харузинъ относитъ и Сайво-Олмака, покровителя чародѣевъ. Насчетъ его происхожденія не можетъ быть никакихъ сомнѣній, такъ какъ слово *сайво* значитъ покойникъ. Сайво-Олмакъ жилъ на вершинахъ горъ; если его содѣйствіе требовалось чародѣю, то этотъ послѣдній отправлялся къ источнику у подножія той горы, на вершинѣ которой жилъ мрачный богъ, и выпивалъ пригоршней воды изъ источника. Тогда на чародѣя сходила сила, равная силѣ его покровителя (стр. 155).

Слѣдуетъ еще упомянуть о благодѣтельномъ морскомъ духѣ Аккрувва, у котораго лицо и половина туловища человѣческія, а нижняя часть тѣла—рыбья; а также о „водяныхъ покойникахъ"— тшадзеравчакахъ—души утопленниковъ. Несомнѣнно, первобытный

лапонскій характеръ представляютъ духи Гофиттеракъ, живущіе среди горъ и оленьихъ пастбищъ,—духи богатые, владѣющіе иногда цѣлыми стадами оленей, быковъ и овецъ. Они навѣшиваютъ своимъ стадамъ колокольчики, и по звону ихъ Лопари узнаютъ о видимомъ и невидимомъ присутствіи ихъ на пастбищахъ. Этими стадами духовъ можно овладѣть: для этого нужно имѣть смѣлость приблизиться къ стаду, смотря лишь вверхъ и отнюдь не обращаясь ни назадъ, ни въ сторону; затѣмъ остается только бросить посреди стада кусокъ желѣза; пасущій свои стада *духъ боится желѣза* и бѣжитъ, а стадо достается бросившему желѣзо (стр. 159). Интересны также духи-карлики, живущіе подъ землей—Тшаккала-гакъ. Животы этихъ карликовъ наполнены серебромъ. Чтобы поймать духа, на горныя мѣста, ранѣе другихъ освобождающіяся отъ снѣга, (любимое мѣстопребываніе Тшаккала-гаковъ) ставятъ молочную кашу; духи вылѣзаютъ изъ-подъ земли, чтобы поѣсть каши, замерзаютъ и лопаются; изъ ихъ животовъ вываливается серебро, которое Лопарю остается только подбирать [1]).

Усматривая во всѣхъ явленіяхъ природы и человѣческой жизни дѣйствіе демоническихъ существъ или духовъ, Лопари естественно различали между этими послѣдними добрыхъ, благодѣтельныхъ отъ злыхъ т. е. вредныхъ. Первыхъ они называли „прекрасными мужами“ (Тшабла-олбмакъ), а вторыхъ—„черными мужами“ (Тшапесъ-олбмакъ). Этимъ послѣднимъ, раздѣлявшимся на многіе разряды съ особыми названіями, приписывались главнымъ образомъ болѣзни людей и животныхъ и разрушительныя бури. Въ настоящее время всѣ эти духи и притомъ не только „черные мужи“, но отчасти и „прекрасные мужи“ превратились просто въ чертей или бѣсовъ (перкеле). Въ нихъ же превратились и духи, служившіе нѣкогда спеціально лапонскимъ чародѣямъ (нойдамъ), по мѣрѣ того, какъ сами эти нойды изъ жрецовъ и вѣщихъ пророковъ стали простыми колдунами. Эти „духи чародѣя“ Noaidde-vuoinga, *жившіе въ странѣ усопшихъ*, принимали обыкновенно видъ животныхъ, и у каждаго чародѣя ихъ было три въ его распоряженіи: одинъ въ видѣ птицы (saivo-lodde) [2]), другой въ видѣ рыбы (saivo-guelle) и третій въ образѣ оленя-самца (saivo-sarva). Птицы, подъ видомъ которыхъ эти духи

---

[1]) Тамъ же. Г. Харузинъ предполагаетъ, что это вѣрованіе скандинавскаго происхожденія; но, кажется, болѣе основательно было бы обратное предположеніе. Угро-финскіе народы раньше прихода Германцевъ на сѣверъ жили въ горныхъ странахъ и были знакомы съ руднымъ дѣломъ. Если кто у кого заимствовалъ, то скорѣе Скандинавы у Финновъ.

[2]) Не нужно забывать, что слово *saivo* значитъ умершій, покойникъ.

являлись, были—орлы, лебеди, голуби, коршуны или куропатки; однѣ изъ нихъ были бѣлаго цвѣта съ черными полосами; другія—совершенно черныя; третьи—съ бѣлыми крыльями, черною спиной и сѣрою грудью. И у нынѣшнихъ лапонскихъ колдуновъ есть въ ихъ распоряженіи духи, которые называются просто бѣсами, но могутъ однако принимать различные виды; чаще всего они являются либо въ видѣ юношей, либо дѣвушекъ, либо, наконецъ, въ образѣ „барышень", т. е. одѣтыхъ такъ, какъ одѣваются избранныя жительницы города Колы (стр. 161 и 162).

Мрачный таинственный духъ Удбоеръ сидитъ по ночамъ надъ могилами младенцевъ, которымъ родители ихъ не дали имени. Заслышавъ его страшный вой, испуганные Лопари спѣшатъ крикнуть какое-нибудь имя младенцу. Незаконнорожденныя дѣти, убитыя матерями и брошенныя въ пустыхъ мѣстахъ, не могутъ умереть; они безъ умолку плачутъ, зовутъ прохожихъ и жалуются имъ на убійцу. Случалось находить трупы такихъ младенцевъ съ вырѣзанными языками: этимъ способомъ преступныя матери думали сохранить свою тайну. Наиболѣе цѣльнымъ сохранилось очень распространенное нѣкогда по всей Лапоніи вѣрованіе въ Сталло—духи умершихъ богатырей, живущихъ въ подземномъ царствѣ и выходящихъ оттуда иногда въ видѣ циклоповъ и великановъ-людоѣдовъ (стр. 162, 163 и 164).

Всему множеству своихъ верхнихъ и нижнихъ демоновъ Лопари приносили обильныя жертвы; многимъ изъ нихъ ставили особые отгороженные жертвенники и капища; нѣкоторыхъ изображали въ видѣ идоловъ—деревянныхъ (въ особенности Громовника Айеке, который поэтому и назывался муора-юбмелъ—деревянный богъ) и каменныхъ (въ особенности „Великому-Святому" Стурра Пассе или Сторьюнкаре, который и назывался поэтому Кіедъ-Юбмелъ—каменный богъ) (стр. 165, 166), причемъ, конечно, изображаемое и изображеніе сливались въ одномъ смутномъ представленіи. Капища обсаживались обыкновенно березами и *ивами, и на ихъ вѣтвяхъ вѣшались куски мяса* и прочіе жертвенные дары.

Сохранились извѣстія о человѣческихъ жертвахъ у Лопарей. Вотъ одно относящееся сюда преданіе: „У одного русскаго Лопаря захворалъ единственный сынъ. Несмотря на всѣ жертвоприношенія, болѣзнь не уступала. Тогда нойда, отправившись духомъ своимъ въ страну усопшихъ, объявилъ, что требуется въ жертву либо лошадь, либо другой человѣкъ вмѣсто больного. Такъ какъ лошади нельзя было достать тотчасъ, а больному становилось все хуже, то старикъ-

отецъ рѣшился принести себя въ жертву: если мой сынъ умретъ, сказалъ онъ, то огонь въ моемъ очагѣ потухнетъ; лучше умру я,— пусть мои годы будутъ причислены къ жизни сына. По словамъ преданія, отецъ вышелъ, чтобъ исполнить свое рѣшеніе, подошелъ къ домашнему идолу, но тутъ же упалъ мертвымъ, а сыну тотчасъ стало легче и вскорѣ онъ выздоровѣлъ“ (стр. 173, 174).

Въ виду исключительно важнаго значенія, принадлежащаго въ лапонской религіи ея жрецамъ, вѣдунамъ и чародѣямъ — нойдамъ — они заслуживаютъ особаго разсмотрѣнія, къ которому мы теперь и переходимъ.

## V.

Лопари издревле славились какъ могучіе чародѣи. Жители Финляндіи, сами весьма извѣстные въ этомъ отношеніи, боялись однако дѣтей мрачной Похьолы. Въ двѣнадцатой рунѣ Калевалы разсказывается, какъ Ати-Лемминкейненъ, младшій изъ героевъ этого эпоса, собирается въ свой неудачный походъ на Лопарей, окончившійся его смертью:

«Мать, старушка дорогая,
Мой скорѣе мнѣ рубашку
Въ гноѣ черныхъ змѣй ужасныхъ,
Ты суши ее скорѣе,
Чтобъ я могъ идти на битву
Къ очагамъ дѣтей Похьолы,
На поля сыновъ лапландскихъ».

Жена останавливаетъ его, разсказывая зловѣщій сонъ, который она только-что видѣла. Но Лемминкейненъ не хочетъ слушать:

«Женскимъ снамъ совсѣмъ не вѣрю,
Какъ не вѣрю женскимъ клятвамъ.
Мать, вѣдь ты меня носила!
Дай военную рубашку,
Принеси кафтанъ для битвы.
Я иду теперь въ Похьолу
Избивать дѣтей лапландскихъ.
Страсть влечетъ меня въ Похьолу,
И туда стремятся думы».
. . . . . . . . . . . . .
Удержать его мать хочетъ,
Остеречь его, старушка:
«Не ходи ты, мой сыночекъ,
Въ села дальнія Похьолы,

Не ходи безъ чародѣйства,
Безъ премудрости всевластной
Къ очагамъ дѣтей Похьолы,
На поля сыновъ лапландскихъ.
Запоетъ тебя Лапландецъ,
Заклянетъ тебя Турьянецъ [1]),
По уста положитъ въ угли,
Въ пламя голову и плечи,
Въ золу жаркую всю руку
На каменьяхъ раскаленныхъ».
Отвѣчаетъ Лемминкейненъ:
«Чаровали чародѣи,
Заклинали эти змѣи,
Три Лапландца собралися
На меня средь лѣтней ночи.
Голы были на утесѣ,
Безъ одеждъ, безъ подпоясокъ,
Неприкрытые нисколько.
Отъ меня они набрали,
Отъ меня тамъ получили,
Чтó топоръ беретъ отъ камня,
Чтó на льду каблукъ стираетъ,
Чтó буравъ беретъ съ утеса,
И чтó смерть—въ пустомъ жилищѣ.
И въ другой разъ мнѣ грозили,
Дѣло шло тогда иначе,
Мнѣ грозили заклинанья,
Мнѣ грозили ихъ заклятья
Глубоко втянуть въ болото,
Въ то болото, гдѣ бродилъ я;
Я попалъ ужъ было въ тину,
По колѣно былъ въ трясинѣ
И по бороду въ грязи былъ.
Но я мужъ другихъ не хуже,
И тогда не затруднился.
Сталъ я тотчасъ чародѣемъ,
Самъ я началъ заклинанья,
Пѣлъ—и эти чародѣи,
Тѣ стрѣлки съ своимъ оружьемъ,
Тѣ искусные съ ножами,
Тѣ пѣвцы съ своею сталью
Обратились водопадомъ,
Ужасающей пучиной,
Самымъ злымъ водоворотомъ.
Пусть они себѣ тамъ дремлютъ,

---

[1]) Турьянцы—западные (норвежскіе) Лопари.

Колдуны пусть почиваютъ;
Проростутъ у нихъ тамъ гривы
Черезъ головы и шапки,
Черезъ плечи чародѣевъ,
Черезъ мясо на бокахъ ихъ,
Чародѣевъ крѣпко спящихъ
И дремотою заклятыхъ».
Все же мать не позволяетъ
Уходить Каукомьели [1]).
Сыну мать не позволяетъ,
Мужа женщина такъ проситъ:
«Не ходи отсюда, милый,
Въ тѣ холодныя селенья,
Въ эту мрачную Похьолу;
Тамъ опасность угрожаетъ,
Злополучному тамъ страшно;
Тамъ живетъ несчастье, Ати;
Хоть ты будешь стоязычнымъ
(И тому повѣрить трудно),
Все же ты не бросишь пѣньемъ
Сыновей Похьолы въ воду,
Ты не скажешь, какъ Турьянецъ,
И не скажешь, какъ Лапландецъ» [2]).

Не одни ближайшіе финскіе сосѣди Лопарей считали ихъ за великихъ чародѣевъ. Такая слава про нихъ была распространена и въ Россіи и въ Западной Европѣ. Долгое время держалось мнѣніе, что Лопари имѣютъ власть надъ вѣтрами, что они завязываютъ три волшебные узла, и, когда развязываютъ одинъ,—подымаются вѣтры съ умѣренною силой; когда развязываютъ второй узелъ—начинаютъ дуть вѣтры болѣе сильные; когда развяжутъ третій—поднимается буря и гроза. Разсказывали также, что Лопари могутъ удержать корабли на ходу, такъ что никакая сила вѣтровъ не можетъ ихъ сдвинуть съ мѣста. Писатели XVII вѣка описываютъ и даже изображаютъ на рисункахъ особыя волшебныя орудія (*ганы* и *тире*), посредствомъ которыхъ Лопари могутъ насылать болѣзни и смерть людямъ и животнымъ. „И даже до настоящаго времени“, замѣчаетъ писатель о Лапоніи Шефферъ, „нѣтъ недостатка въ печальныхъ примѣрахъ такого рода“. Могутъ Лопари наносить всякій вредъ также при помощи волшебнаго бубна, хотя способы, которыми это дѣлается, и неизвѣстны, такъ какъ Лопари держатъ ихъ въ

[1]) Другое имя Ати-Леммипкейнена.
[2]) Калевала, финская народная эпопея, переводъ Л. П. Бѣльскаго. Спб. 1889. стр. 129—134

тайнѣ. Пасторъ и магистръ Іоганнъ Торней вполнѣ вѣритъ въ возможность причиненія зла посредствомъ бубна. „Между этими Лопарями, пишетъ онъ, былъ одинъ, лѣтъ восьмидесяти, который признавался, что онъ, будучи еще мальчикомъ, научился отъ своего отца этому искусству, и въ 1670 году устроилъ такъ, что одинъ крестьянинъ утонулъ въ порогѣ. Его приговорили къ смертной казни и въ оковахъ везли изъ Лапландіи къ ближайшему городу Ботніи. На дорогѣ онъ при помощи своего искусства убилъ себя такъ, что скончался въ одинъ мигъ, хотя сидѣлъ совершенно здоровымъ въ телѣгѣ“.

Чародѣи при помощи бубна или иными магическими средствами могли узнать о томъ, что происходило въ другой, подчасъ очень отдаленной, странѣ. Еще въ XVIII вѣкѣ Петръ Гегстрёмъ считалъ нужнымъ опровергать ходячее мнѣніе, что Лопари могутъ переноситься вмѣстѣ со своими оленьими стадами, съ мѣста на мѣсто, на облакахъ [1]).

Если Лопари вообще слыли колдунами среди другихъ народовъ, то среди нихъ самихъ это званіе принадлежало особому классу нойдамъ или ноаидамъ, которые совершенно соотвѣтствовали шаманамъ или саманамъ другихъ родственныхъ народовъ. Нойда, превратившійся нынѣ въ простого деревенскаго колдуна, совмѣщалъ въ себѣ первоначально значеніе жреца и пророка. Притомъ, какъ справедливо утверждаетъ г. Харузинъ, эта двоякая власть должна была первоначально принадлежать нераздѣльно главамъ семей и родовъ, которые и были нойдами по праву рожденія, и лишь впослѣдствіи стали выдѣляться естественно люди, по личнымъ свойствамъ болѣе способные вступать въ связь съ духами и повелѣвать явленіями природы, такъ что постепенно образовался особый классъ нойдовъ по призванію, каковыми могли быть и женщины. Но нашъ авторъ совершенно напрасно опредѣляетъ время этого выдѣленія нойдовъ, которые будто бы стали особымъ классомъ только въ XVII вѣкѣ (стр. 215). Изъ того, что писатели этого вѣка, первые обстоятельно изучавшіе Лопарей, нашли у нихъ съ одной стороны остатки родового жречества, а съ другой стороны замѣтили и особыхъ нойдовъ, дѣйствовавшихъ въ этомъ качествѣ независимо отъ своего семейнаго положенія,—отсюда никакъ не слѣдуетъ, что выдѣленіе профессіональнаго шаманства изъ родового жречества совершилось у Лопарей именно въ этотъ моментъ. Нѣкоторыя жреческія функціи сохраняются за главами семействъ

---

[1]) Харузинъ, стр. 213, 214.

навсегда, независимо ни отъ какихъ религіозно-общественныхъ обособленій и осложненій и, слѣдовательно, вовсе не могутъ относительно этихъ послѣднихъ давать хронологическихъ указаній. Духовенство, какъ особый классъ, существуетъ у насъ со временъ Св. Владиміра, но это нисколько не мѣшаетъ и донынѣ родителямъ прежде священника благословлять образомъ своихъ дѣтей, вступающихъ въ бракъ. Подобно этому и у Лопарей могли уже въ продолженіе тысячелѣтій существовать особые нойды не только какъ пророки, но и какъ жрецы общественнаго культа, и однакоже обязанность мазать жиромъ домашняго идола, ближайшаго семейнаго предка, оставалась всецѣло за отцомъ семьи. У Манчжуровъ мы видѣли нѣчто большее: здѣсь отцы семействъ сохранили за собою исключительное право и на особую часть общественнаго богослуженія, именно на жертвоприношенія въ божницахъ національнаго духа-предка Шанси, и однакоже это не мѣшало Манчжурамъ, съ незапамятныхъ временъ, имѣть особый классъ самановъ для прочихъ религіозныхъ потребностей. Чтобъ у Лопарей, издревле знаменитыхъ своими колдунами, особые колдуны появились только въ XVII вѣкѣ—это не только мало вѣроятно, но и совершенно невозможно. Да и вообще едва ли процессъ выдѣленія профессіональныхъ нойдъ допускаетъ какое бы то ни было хронологическое опредѣленіе у такого народа, какъ Лопари, всегда остававшіеся въ сторонѣ отъ общаго историческаго движенія. Вмѣсто этой невозможной задачи слѣдовало бы опредѣленнѣе уяснить сущность дѣла: что̀ такое нойда, откуда онъ взялся, а для этого необходимо показать связь между національною религіей Лопарей (состоявшею, какъ мы знаемъ, главнымъ образомъ изъ культа камней-сейдовъ) и тою элементарною родовою религіей, которую нашъ авторъ, къ сожалѣнію, совершенно выдѣляетъ и разсматриваетъ особо, какъ самостоятельный отдѣлъ лапонской религіи,—а это на нашъ взглядъ почти то же, что разсматривать жолудь какъ особое самостоятельное растеніе на ряду съ дубомъ [1]). Г. Харузинъ указываетъ на культъ очага и домашнихъ духовъ, не замѣчая, повидимому, куда ведутъ его указанія. Что̀ такое первоначально очагъ? Это *камень*, который и даетъ пищу, и получаетъ ее. На немъ Лопарь варитъ рыбу и мясо и его же кормитъ, мажетъ жиромъ и кровью, поливаетъ водкой и молокомъ.

[1]) Я слишкомъ признателенъ г. Харузину за богатый и интересный матеріалъ, собранный въ его книгѣ, чтобы ставить ему въ укоръ тѣ или другіе замѣченные мною недостатки, о которыхъ если упоминаю, то лишь для лучшаго выясненія дѣла. Почтенный авторъ не только въ общемъ держится правильнаго взгляда на религію Лопарей, но и очень хорошо освѣщаетъ нѣкоторые частные вопросы.

Очагъ со своимъ хозяйственнымъ значенiемъ соединяетъ религiозное не только въ смыслѣ домашняго жертвенника, но и въ смыслѣ самого божества: съ нимъ нераздѣльно сливается, въ немъ воплощается духъ похороненнаго подъ нимъ предка. Этотъ камень есть не только матерiальное средоточiе семьи, мѣсто ея сбора, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ есть и духовное, религiозное средоточiе, мистическая основа ея единства и пребывающей связи поколѣнiй. А съ другой стороны не ясно ли существенное тождество между священнымъ камнемъ внутри избы и другимъ священнымъ камнемъ внѣ избы,—тѣмъ сейдомъ, которому могутъ поклоняться уже не отдѣльныя семьи только, а сообща цѣлые погосты и цѣлые округи Лопарей. И если камень очага былъ почитаемъ не какъ простой камень, а какъ воплощенiе домашняго покойника, то камень на горѣ или въ лѣсу былъ также почитаемъ не какъ матерiальный предметъ, а какъ воплощенiе другихъ не домашнихъ покойниковъ (самое слово сейдъ, какъ мы знаемъ, значитъ покойникъ), и притомъ покойниковъ обыкновенно болѣе важныхъ и могущественныхъ, чѣмъ предки одной какой-либо семьи. Какъ камень очага былъ тотъ же сейдъ, только внутреннiй, домашнiй, такъ точно со своей стороны и настоящiе, то-есть нагорные и лѣсные сейды могутъ быть названы наружными общественными *очагами* для болѣе или менѣе обширныхъ частей Лопарскаго народа. И какъ между семьей и ея домашнимъ камнемъ-духомъ былъ естественный посредникъ—отецъ семьи, кормившiй окаменѣвшаго предка и освѣдомлявшiйся о его волѣ въ семейныхъ дѣлахъ, такъ съ развитiемъ наружнаго внѣ-семейнаго культа должны были явиться особые посредники между общественнымъ духомъ-камнемъ и его поклонниками. Различiе между этими новыми служителями религiи—нойдами, и отцами семействъ было не въ содержанiи, а только въ объемѣ ихъ служенiя. Нойды были для болѣе широкой социальной группы тѣмъ же самымъ, чѣмъ глава семьи былъ для этого тѣснѣйшаго элементарнаго союза. И тотъ и другой были не только жрецами, но и гадателями, и заклинателями. Поэтому на образованiе класса професciональныхъ нойдъ еще нельзя смотрѣть какъ на выдѣленiе пророческой функцiи изъ жреческой, а только какъ на расширенiе обѣихъ. Конечно, религiозная обязанность отца семейства состояла прежде всего и главнымъ образомъ въ кормленiи предковъ; но уже для того, чтобы дѣлать это, какъ слѣдуетъ, чтобы вѣрно знать, чѣмъ, когда и какого домашняго идола мазать или обливать—отецъ семейства долженъ былъ вступать въ мистическое сообщенiе съ духами, узнавать ихъ волю посредствомъ того или другого способа *гаданiя*. *Гаданiе о жертвѣ*, вотъ пер-

вый зародышъ пророчества; ясно, что кто могъ гадать объ этомъ, могъ гадать и объ другомъ; какъ ни стояли низко духи у первобытнаго народа, но всетаки ихъ загробная жизнь не могла ограничиваться однимъ собственнымъ питаніемъ въ жертвахъ, у нихъ была воля и на другіе предметы. Вступая же съ ними въ болѣе тѣсную связь, ихъ жрецъ и гадатель могъ получать отъ нихъ не только большее знаніе, но и большее могущество, особую власть надъ явленіями природы. Такимъ образомъ жрецъ, становясь пророкомъ-гадателемъ, вмѣстѣ съ тѣмъ становится и пророкомъ-чудотворцемъ или волшебникомъ.

Что волшебная сила нойды была основана на связи его съ духами—это не подлежитъ никакому сомнѣнію, но поскольку нойды вышли изъ предѣловъ чисто-домашняго культа и пріобрѣли болѣе широкое и свободное религіозное значеніе, постольку и духи, съ которыми это значеніе было связано, переставали быть исключительно семейными или родовыми ларами. Если жрецъ домашняго очага былъ въ особомъ соотношеніи съ домашними постоянными духами, то вольный нойда входилъ въ общеніе съ разными духами, которыми полна природа. Обыкновенно, впрочемъ, каждый нойда вступалъ въ болѣе тѣсную связь съ тремя изъ такихъ природныхъ (то-есть не домашнихъ) духовъ, представлявшихся, какъ мы знаемъ, въ формѣ животныхъ: птицы, рыбы и оленя. „Эти-то noaidde-vuoingga—духи чародѣевъ постоянно слѣдовали за нойдой, когда онъ вызывалъ ихъ пѣніемъ, показывали ему дорогу, помогали на охотѣ, доносили чужія рѣчи и т. п. Рыбы переносили нойду въ страну усопшихъ... Иногда родители нойды при жизни своей раздѣляли принадлежащихъ имъ духовъ между дѣтьми и лучшаго духа давали любимому сыну. Если родители умирали, не успѣвъ передать своихъ сайво дѣтямъ, то духи оказывались свободными, и овладѣть ими снова можно было лишь при помощи жертвоприношеній“ (стр. 220, 221). Такимъ образомъ даже продолжающаяся связь извѣстныхъ духовъ съ кудесниками въ ряду послѣдовательныхъ поколѣній не превращаетъ этихъ духовъ въ домашнихъ. Духъ очага, семейный сейдъ самъ есть связующее начало, основа родового единства, тогда какъ вольный, хотя и закабаленный „духъ чародѣя“ всегда относится внѣшнимъ образомъ къ своимъ хозяевамъ: онъ имъ служитъ, привязанъ къ нимъ, но при первой возможности разрываетъ эту связь. Вообще говоря, блуждающіе стихійные духи сами стремятся вступать въ общеніе съ людьми, сами набиваются на службу кудесникамъ, но, повидимому, тяготятся слишкомъ постоянными союзами.

„Среди современныхъ русскихъ Лопарей, говоритъ г. Харузинъ, представленіе, что колдунамъ и колдуньямъ служатъ духи, сохранилось въ полной силѣ. Какъ естественно было ожидать, эти духи вмѣстѣ съ большинствомъ прочихъ сверхъестественныхъ существъ, въ которыхъ вѣровали древніе Лопари, обратились въ чертей; эти-то черти и служатъ колдунамъ; ночью чортъ водитъ душу колдуна по разнымъ мѣстамъ; онъ же открываетъ ему будущее, отвѣчаетъ на вопросы и т. д. И у современныхъ русскихъ Лопарей, на Пазрѣкѣ и на Нотозерѣ по крайней мѣрѣ, существуютъ представленія, по которымъ, когда умираетъ нойда, духи, ему служащіе, остаются свободными, если только колдунъ не успѣлъ ихъ завѣщать кому-нибудь. Тогда духи направляются то къ одному, то къ другому Лопарю, предлагая свои услуги... На Пайасъ-озерѣ жилъ Лопарь съ женой не очень еще давно. У нихъ было три сына. Отецъ и мать уѣзжали на озеро промышлять рыбу, а дѣтей оставляли дома однихъ. Въ отсутствіе родителей ежедневно приходили къ нимъ трое красивыхъ юношей. Когда родители должны были возвращаться съ промысла, юноши уходили и говорили мальчикамъ: когда вы вырастете большими, мы будемъ жить вмѣстѣ, неразлучными будемъ товарищами. Вы только отцу и матери не говорите, что мы ходимъ къ вамъ и что вамъ говоримъ. Однако меньшой сынъ разъ какъ-то проговорился и разсказалъ родителямъ о томъ, что происходитъ въ ихъ отсутствіе. Тѣ испугались, чтобы кто-нибудь не укралъ у нихъ дѣтей, и потому переѣхали вмѣстѣ съ тупой на другой берегъ озера. Юноши болѣе не показывались, но вскорѣ всѣ три сына умерли. Тогда родители догадались, что подъ видомъ трехъ юношей приходили къ ихъ дѣтямъ дьяволы, оставшіеся послѣ смерти какого-нибудь нойды, и хотѣли имъ служить“ (стр. 221).

## VI.

Между „духами чародѣевъ“ и домашними духами существуетъ, такъ же какъ и между человѣческими представителями тѣхъ и другихъ, различіе по сферѣ дѣятельности, а не по существу. Было бы совершенно ошибочно, руководясь нѣкоторыми внѣшними признаками, связывать однихъ изъ этихъ духовъ исключительно или даже только преимущественно съ явленіями внѣшней природы, а въ другихъ видѣть только души умершихъ. Фактически несомнѣнно, что, во-первыхъ, духи чародѣевъ хотя и являлись обыкновенно въ образѣ из-

вѣстныхъ животныхъ, были вмѣстѣ съ тѣмъ и покойниками, и во всякомъ случаѣ находились въ тѣсной связи съ загробнымъ міромъ, и что, во-вторыхъ, домашніе духи и вообще души умершихъ не различались существенно отъ силъ, дѣйствующихъ во внѣшней природѣ. Приведемъ нѣкоторыя данныя, которыя, на нашъ взглядъ, дѣлаютъ оба эти положенія безспорными. Прежде всего, какъ уже было замѣчено, самыя названія для трехъ главныхъ духовъ каждаго кудесника: saivo-lodde, saivo-kuelle и saivo-sarva не оставляютъ никакого сомнѣнія насчетъ ихъ характера, ибо общій терминъ во всѣхъ трехъ названіяхъ—сайво—значитъ именно умершій, покойникъ. Далѣе, по вѣрованію Лопарей, эти три духа и въ особенности одинъ изъ нихъ, рыбообразный saivo-kuelle, были необходимы для нойды, главнымъ образомъ, *когда онъ отправлялся въ страну усопшихъ*. „А ѣздить туда ему приходилось либо для вызова усопшихъ на землю, либо для того, чтобы лично упросить подземныхъ боговъ или умершихъ родственниковъ даровать больному еще на нѣкоторое время жизнь. Чтобы посѣтить страну мертвыхъ, нойда, ударяя въ бубенъ и напѣвая при этомъ установленную заклинательную пѣснь, доходилъ наконецъ до безсознательнаго состоянія; пока это состояніе длилось, духъ его путешествовалъ въ подземныя страны. Состояніе это наступало не одинаково, и, по представленіямъ Лопарей, чѣмъ больше и сильнѣе была сайво-рыба, которая должна была перенести нойда въ загробный міръ, тѣмъ сильнѣе должны были быть заклинанія, чтобы заставить эту рыбу явиться, тѣмъ дольше безсознательное состояніе не наступало... Наконецъ, волшебная рыба являлась на зовъ, и на ея спинѣ нойда отправлялся въ царство мертвыхъ... Если умершіе родственники больного требовали, чтобъ онъ (больной) пришелъ къ нимъ, то они не отпускали чародѣя и пытались его убить. Тогда онъ обращался къ заступничеству какого-нибудь благосклоннаго покойника, котораго призывалъ отправиться съ нимъ вмѣстѣ на землю. Тотъ приходилъ ему на помощь и вступалъ съ враждебными мертвецами въ бой, продолжавшійся до тѣхъ поръ, пока они не позволяли ему вмѣстѣ съ нойдой уѣхать на землю. Если больному, о которомъ пріѣзжалъ узнать чародѣй, даровалась жизнь, то это всегда бывало подъ условіемъ, чтобъ онъ принесъ жертву умершимъ, желавшимъ имѣть его въ своей средѣ. Если же они оставались непреклонными, то больному суждено было умереть. Объ участи, ожидавшей больного и объявлялъ нойда, когда возвращался изъ своего путешествія въ царство мертвыхъ. Послѣ того, какъ нойда узнавалъ, какими жертвоприношеніями можно уми-

лостивить духовъ, чтобы больной жилъ, онъ приступалъ къ его лѣченію. При этомъ больной долженъ былъ либо немедленно принести требуемую жертву душамъ умершихъ, или сеидамъ, либо, если онъ сдѣлать этого былъ не въ состояніи, по крайней мѣрѣ обѣщать принести это жертвоприношеніе немедленно по выздоровленіи“ (222 стр.).

Такимъ образомъ, оказывается, что нойда въ значительной степени былъ некромантомъ; онъ имѣлъ дѣло съ душами умершихъ, самъ являлся въ ихъ царство и выводилъ нѣкоторыхъ изъ нихъ на землю, не говоря уже о характерѣ тѣхъ зооморфическихъ сайво, съ которыми онъ былъ въ постоянномъ союзѣ. Съ другой стороны, души умершихъ у Лопарей далеко не были только обитателями подземнаго царства, такъ же какъ онѣ не были и исключительно хранителями домашняго очага. По вѣрованіямъ Лопарей, сѣверное сіяніе—это души ихъ умершихъ родныхъ, идущихъ на небо. Нѣкоторыя Лопарки утверждали, что онѣ узнаютъ среди лучей сѣвернаго сіянія своихъ мужей, отцовъ, братьевъ.

Среди печенгскихъ и пазрѣцкихъ Лопарей существуетъ вѣрованіе, что сѣверное сіяніе—сполохи, или по-лопарски кускасъ—есть не что иное, какъ души убитыхъ. Онѣ живутъ въ избѣ, гдѣ время отъ времени начинаютъ взаимную рѣзню, отчего полъ избы покрытъ кровью. „Одинъ изъ этихъ сполоховъ, Найнасъ, беретъ себѣ въ жены пришедшую случайно въ эту избу дѣвушку. Сполохи боятся солнца и скрываются отъ него. На небѣ они появляются, когда души убитыхъ начинаютъ рѣзню; во время сѣвернаго сіянія Лопари боятся ѣхать съ колокольчиками, потому что тогда сполохи могутъ поднять такого Лопаря на небо, такъ какъ *во время бряцанія колокольчиковъ они имѣютъ способность спускаться на землю.* Женщины, пока продолжается сѣверное сіяніе, не выходятъ на улицу съ непокрытою головой, такъ какъ сполохи, замѣтивъ женщину, могутъ взять ее къ себѣ“ (стр. 197, 198).

По замѣчанію г. Харузина, эти древнія представленія о сполохахъ продолжаютъ еще крѣпко держаться.

Если одни умершіе духи превращались въ камни очага, другіе становились дикими камнями на горѣ или въ лѣсу, третьи сверкали въ сѣверномъ сіяніи, а четвертые принимали образъ рыбъ, птицъ и звѣрей, то я не вижу никакой возможности провести границу между такими покойниками и божествами природы. Кто видѣлъ своихъ родныхъ въ лучахъ сѣвернаго сіянія, тотъ, конечно, могъ видѣть ихъ и въ грозѣ, и въ звѣздахъ. И если тотъ самый убитый Лопарь, кото-

рый, взойдя на небо, сіялъ оттуда въ видѣ сполоха, онъ же по звону колокольчика или при видѣ непокрытой женской головы спускался на землю и уносилъ съ собою неосторожныхъ, но тутъ открывалось такое живое и непрерывное взаимодѣйствіе между небомъ и землей, при которомъ всякія разграниченія теряютъ свой смыслъ.

Если современная наука признаетъ существенное тождество всѣхъ предметовъ и явленій въ мірѣ, если для нея несомнѣнно дѣйствіе однихъ и тѣхъ же механическихъ и физическихъ законовъ въ камнѣ на землѣ и въ сѣверномъ сіяніи на небѣ, то почему бы мы стали удивляться воззрѣнію Лопарей, признававшихъ и тамъ и здѣсь пребываніе и дѣйствіе однородныхъ духовъ. Въ этомъ воззрѣніи они были послѣдовательны, и если камни были для нихъ окаменѣлые духи, то не иначе смотрѣли они и на предметы растительнаго и животнаго царства. Хотя именно камни, какъ первая основная матеріализація духовнаго существа, играли въ этой элементарной религіи главную роль, но сохранились слѣды и остатки отъ вѣры въ деревья и въ животныхъ. Изъ этихъ послѣднихъ медвѣдю и змѣю еще до недавняго времени усвоялось особое религіозное значеніе.

## VII.

Вступая, въ силу своего призванія, въ особую связь съ духами, нойды тѣмъ самымъ входили въ тѣснѣйшее общеніе со всею природой, которая была явленіемъ и воплощеніемъ тѣхъ же духовъ. Власть лопарскихъ чародѣевъ надъ природой доходила до того, что они могли распоряжаться *геологическими* явленіями: ихъ дѣйствіемъ, по мнѣнію Лопарей, создались острова Айновы и Кильдинскій (стр. 227). При такой власти надъ природой и при способности чрезъ гаданія и прямыя откровенія духовъ знать тайное и предвидѣть будущее нойды естественно имѣли и высокое соціальное значеніе — были національными пророками. Лопари имѣли и свою Деборру. „Существуетъ преданіе, что Нотозеро было однажды спасено отъ разорительнаго набѣга Чуди одною дѣвкой нойдой. Однажды эта нойда сказала своимъ односельчанамъ: „„заготовьте хлѣба и воды на три дня; изъ тупъ не ходите — будетъ буря, а меня не будите три дня"". Дѣйствительно, поднялась буря съ мятелью и длилась три дня: въ это время нойда спала. Когда по прошествіи трехъ дней она проснулась, то сказала: „„теперь всѣ мужики идите съ топорами на большой „мохъ"". Когда мужики пришли на означенное мѣсто, они

увидѣли погибающую въ снѣгу отъ холода Чудь: всѣхъ Чудиновъ тутъ и побили“ (стр. 226). По вѣрованію Лопарей, буря, предсказанная дѣвкой нойдой, была ею же и поднята или, точнѣе, тѣми духами, которыми она овладѣла во время своего необычайнаго сна.

Пасторъ Іоаннъ Торнеусъ, со словъ Лопарей, которыя онъ, конечно, приноровляетъ къ своей лютеранской ортодоксіи, такъ объясняетъ обстоятельства, при которыхъ люди, одаренные особыми способностями, дѣлаются нойдами: „всякій разъ, когда дьяволъ увидитъ, что такіе люди могутъ быть хорошими слугами ему, онъ посылаетъ на нихъ болѣзнь въ самомъ раннемъ дѣтствѣ: во время болѣзни онъ показываетъ имъ различныя картины и видѣнія, изъ которыхъ они, сообразно со своимъ возрастомъ, научаются тому, что̀ относится къ этому искусству (колдовству). Затѣмъ онъ посылаетъ на нихъ вторую болѣзнь и показываетъ имъ больше видѣній, изъ которыхъ они научаются еще больше искусству, чѣмъ во время первой болѣзни. Если онъ пошлетъ на нихъ третью болѣзнь, которая бываетъ столь тяжелою, что они подвергаются опасности потерять жизнь, то имъ являются уже всѣ видѣнія дьявольскія, изъ которыхъ они научаются всему, что необходимо для совершеннаго знанія колдовства“. Это свѣдѣніе дополняется сообщеніями Лундіуса. По его словамъ, духъ является избранному человѣку, по достиженіи имъ зрѣлаго возраста, обыкновенно въ лѣсу, договаривается съ нимъ объ условіяхъ, на которыхъ будетъ служить ему, затѣмъ учитъ его волшебной пѣснѣ, при которой духъ долженъ будетъ являться. Духъ принимаетъ видъ рыбы, птицы, змѣи или карлика; въ образѣ карликовъ духи являются подчасъ въ болѣе или менѣе значительномъ количествѣ. Колдовству можно однако научиться и отъ другого нойды; можно быть его ученикомъ, извѣстное время сопровождать его, присутствовать и помогать ему при его дѣяніяхъ и такимъ образомъ выработать изъ себя нойду. Но для того, чтобы быть признаннымъ таковымъ, необходима была санкція старыхъ, уже испытанныхъ нойдовъ. Посвященіе новаго нойды совершалось слѣдующимъ образомъ: нѣсколько старыхъ нойдовъ соглашались собраться у молодого, желающаго получить это званіе; сойдясь въ домъ новопосвященнаго, они тамъ усаживались, и одинъ старый нойда садился около дверей такъ, что его ноги и ноги молодого нойды скрещивались. Затѣмъ молодой начиналъ бить въ бубенъ и пѣть. Если во время этого сайво (духъ или покойникъ) входилъ въ жилище и переходилъ ихъ ноги, но такъ, что это замѣчалъ лишь молодой, то старикъ на это не обращалъ никакого вниманія. Но если сайво входилъ такъ, что

его ощущалъ и старый нойда, то молодой тотчасъ объявлялся нойдой (стр. 217).

„По воззрѣніямъ современныхъ русскихъ Лопарей, говоритъ г. Харузинъ, можно быть колдуномъ или колдуньей отъ природы, можно и научиться колдовству отъ другого... Самый обыкновенный способъ пріобрѣтенія умѣнья колдовать—это отъ отца, причемъ иногда эта способность переходитъ по наслѣдству изъ рода въ родъ: отецъ-нойда умирая „благословляетъ колдовствомъ", какъ выражаются Лопари [1]). Въ Нотозерскомъ погостѣ живетъ Лопарка, по имени Афимья Егоровна; родомъ она изъ Позрѣцкаго погоста; ей приписываютъ умѣнье колдовать, которое перешло къ ней слѣдующимъ образомъ. Когда отецъ Егоровны умиралъ, онъ спрашиваетъ ее: „Чѣмъ тебя, Афимьюшка, благословить?" Она молчитъ. Что-то упало на улицѣ. Отецъ испугался и замололъ что-то и закашлялъ. Когда пришелъ онъ въ себя, она и говоритъ: „Ты чего испугался? Что-то упало на улицѣ". Онъ и говоритъ: „Этимъ-то только я благословляю тебя—больше ничѣмъ не могу". Съ тѣхъ поръ она стала пугаться и немного колдовства знаетъ (стр. 218). Предрасположеніе къ этому призванію было однако у нея и независимо отъ отцовскаго завѣщанія, какъ явствуетъ изъ слѣдующаго разсказа, относящагося къ болѣе ранней порѣ ея жизни.

„Это было тогда, когда Егоровна была невѣстой Ивана Титова. Отецъ и мать уѣхали въ Колу, Егоровна сидѣла одна и мужику (то-есть жениху) подъ вѣнецъ каньги (обувь) шила. Солнце было часу на шестомъ. Она сидѣла и шила подъ окномъ, которое выходило на улицу. Двѣ „барышни" прилетѣли будто на крыльяхъ. Онѣ прилетѣли и сѣли около нея; барышни въ черныхъ платьяхъ и шляпахъ и въ лентахъ возлѣ нея сѣли и говорятъ: „Мы шли, шли—по пути избушка стоитъ, въ той избушкѣ маленька подружка, порато (очень) маленькая" и головой качаютъ. Которая постарше барышня, у той ключи въ карманѣ, которыми она и брякаетъ; старшая сестра брякаетъ въ карманѣ ключами и спрашиваетъ у младшей сестры: „Отдать ли этой (Егоровнѣ) ключи?" Младшая сестра говоритъ: „Нѣтъ, рано ей еще отдавать, не можетъ она владать нашими ключами". У младшей сестры руки всѣ въ кольцахъ. Егоровна и спросила: „Барышни — въ Колѣ видала я барышень—тѣ колецъ не носятъ, а у васъ много колецъ на рукахъ". Она и говоритъ: „Мы эти кольца даемъ разнымъ людямъ: кому два, кому три, кому пять,

[1]) Впрочемъ, даръ колдовства можетъ быть переданъ и чужому.

кому десятокъ. А тебѣ на двадцать третьемъ году дасмъ ломаное кольцо, а на сорокъ четвертомъ году дадимъ тебѣ кольцо—на весь вѣкъ хватитъ, да и послѣ тебя останется еще". Барышни эти полетѣли опять... Эти барышни пришли опять подъ окно и говорятъ: „смотри, до трехъ лѣтъ не сказывай" и улетѣли. Егоровна испугалась и занемогла. За рѣкой тетка живетъ; она ждетъ Егоровну—та не идетъ: сутки—нѣтъ, и другія—нѣтъ. Она пришла провѣдать, а Егоровна лежитъ, волосы растрепаны и сама черная, какъ уголь—въ чемъ душа? Тетка поѣхала къ Колѣ навстрѣчу отцу. Встрѣтила и говоритъ: „Что дѣвку-невѣсту бросили всѣ? Она въ худыхъ душахъ лежитъ". А они говорятъ: „неужто лежитъ?" Пріѣхали домой... отецъ маленько колдунъ былъ: у Егоровны онъ кольцо снялъ съ руки и косынку съ головы, а самъ ушелъ въ амбаръ; въ амбарѣ повалился спать, а кольцо и косынку подъ голову положилъ. Видитъ во снѣ, кто-то говоритъ ему: „кто-то былъ у дочери, но она не можетъ раньше трехъ лѣтъ сказать, а если скажетъ, то съ ней что-нибудь случится". Онъ и сталъ матери этотъ сонъ разсказывать и говоритъ: „Ей нельзя сказать: не надо и тревожить". А послѣ трехъ лѣтъ она сказала отцу, какъ были барышни. Онъ и говоритъ: „это у тебя дьяволы были; они хотѣли тебѣ колдовства дать—ключи, а только ты молода слишкомъ была. А кольца хотѣли дать (ломанаго)—будетъ у тебя на двадцать третьемъ году недоношеный ребенокъ" (стр. 229—230).

## VIII.

Издревле непремѣннымъ орудіемъ нойды былъ волшебный бубенъ. Мы уже встрѣтили это религіозное орудіе у Манчжуровъ. Я увѣренъ, что оно же заключаетъ въ себѣ единственный ключъ къ объясненію одного важнаго и доселѣ не разрѣшеннаго вопроса библейской археологіи (именно о томъ, что такое были *урим-вэ-туммим*, или оракулъ великаго священника). Въ виду этого я нахожу не лишнимъ привести подробное описаніе лопарскаго бубна со словъ лицъ, которыя его сами видѣли.

Всѣ волшебные бубны были въ сущности одинаковы.

„Несходство одного бубна съ другимъ выражалось лишь въ частностяхъ: въ его формѣ и отчасти въ рисункахъ, на немъ изображавшихся. Обыкновенно бубенъ дѣлался изъ дерева: сосны, ели или березы, причемъ требовалось, чтобы выбираемое для бубна дерево „росло посолонь" (?).

„Самый бубенъ назывался Лопарями kannus или quobdas. На той части его (наружная поверхность, сдѣланная изъ оленьей кожи), по которой били, изображены были разныя фигуры красною краской, добываемою изъ коры ольхи. Посрединѣ проводились двѣ черты поперекъ, на которыхъ изображались главные боги лопарскаго пантеона, какъ-то: Айеке съ его слугами, Сторъ-юнкаре со своими. Надъ этими чертами находились изображенія птицъ, звѣздъ, луны. Ниже этихъ чертъ, на самой серединѣ бубна, рисовали эмблему солнца. Ниже солнца помѣщались изображенія различныхъ животныхъ, какъ-то: медвѣдей, оленей, волковъ, лисицъ, змѣй; далѣе изображались болота, озера, рѣки и т. п. Иногда на южной части рисовали Швецію, сѣвернѣе ея Норвегію, отмѣчались города и представлялись люди. Между этими двумя частями рисовали Лапландію, занимавшую не въ примѣръ бо́льшую, чѣмъ остальныя страны, площадь. Отъ изображенія солнца шли четыре радіуса или „возжи", которыми опредѣлялось положеніе странъ свѣта. Бубенъ употреблялся слѣдующимъ способомъ: на его лицевую (разрисованную) поверхность клали кольцо, сдѣланное либо изъ металла, либо изъ ольхи; къ этому кольцу обыкновенно привязывалось нѣсколько маленькихъ колечекъ. Иногда большое кольцо замѣнялось костяною фигурой, имѣвшею видъ буквы „дельта". Когда кольцо было положено посрединѣ бубна, начинали ударять въ бубенъ молоткомъ, сопровождая удары пѣснью. Колотушка бывала обыкновенно деревянною или изъ оленьяго рога. По направленію кольца, которое двигалось отъ ударовъ, узнавали то, что требовалось. Если, напримѣръ, нужно было узнать, какое животное слѣдуетъ принести въ жертву, то смотря потому, около какого животнаго кольцо остановится, то и опредѣляли для жертвоприношенія" (стр. 219).

„Бубномъ нойды пользовались въ слѣдующихъ случаяхъ: 1) чтобъ узнать, какому богу и какое животное принести въ жертву; 2) чтобъ узнать исходъ предполагаемаго дѣла или исходъ болѣзни; 3) чтобы нанести какой-нибудь вредъ человѣку, причинить ему болѣзнь или смерть; 4) для излѣченія болѣзни; 5) когда требовалось узнать, что дѣлается въ другихъ странахъ, гдѣ находится потерянная вещь или животное.

„Когда требовалось узнать объ исходѣ задуманнаго предпріятія, нойда клалъ большое кольцо, съ привѣшенными къ нему колечками, на бубенъ такъ, чтобъ оно приходилось на изображеніе солнца. Затѣмъ онъ начиналъ ударять молоткомъ по бубну: если маленькія кольца двигались посолонь (то-есть отъ востока къ западу), то это

считалось хорошимъ предзнаменованіемъ, если наоборотъ, то предзнаменованіе считалось дурнымъ. Прежде чѣмъ идти на охоту, производили то же гаданіе и, смотря по тому, въ какую изъ четырехъ сторонъ свѣта будутъ направлены кольца, шли по этому направленію, увѣренные въ полученіи хорошей добычи. Въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ на бубнѣ изображалось и подземное царство, при гаданіи объ исходѣ болѣзни, смотрѣли, направятся ли кольца по направленію страны усопшихъ или нѣтъ: въ случаѣ если кольца примутъ указанное направленіе, больному суждено было умереть“ (стр. 220).

## IX.

Лопарскіе нойды, по мѣрѣ обветшанія чисто-патріархальнаго быта, становились главными представителями общественныхъ интересовъ. Еслибы Лопари были поставлены въ другія географическія и историческія условія, изъ ихъ нойдъ выработались бы пророки и мудрецы. У маленькаго, разбросаннаго по ледянымъ равнинамъ, народца представители его національнаго духа, его лучшіе люди, выродились въ колдуновъ, или, точнѣе говоря, остались на степени колдуновъ. Пророки суть носители народнаго идеала, болѣе другихъ людей имъ проникнутые, воплощающіе его до нѣкоторой степени въ себѣ и показывающіе его другимъ. То же самое должно сказать и о колдунахъ, которые отличаются отъ пророковъ только одностороннимъ и низменнымъ характеромъ того идеала, который они воплощаютъ. Для подавленнаго неблагопріятными естественными условіями Лопаря высшій идеалъ — это свобода отъ физическихъ бѣдствій, власть надъ явленіями природы. Этотъ идеалъ и воплощается колдуномъ, который не боится стужи и бурной мятели, потому что самъ можетъ, съ помощью союзныхъ ему духовъ, распоряжаться вѣтрами и тучами, которому не страшенъ голодъ, ибо онъ всегда можетъ, на какомъ угодно разстояніи добыть и птицъ, и рыбъ, и оленей. Если онъ могъ дѣлать это для себя, то могъ и для другихъ. Но для того, чтобъ онъ не злоупотреблялъ своею силой, а всегда пользовался ею для общаго блага, нужно было, чтобы нойда былъ лучшимъ человѣкомъ не только въ смыслѣ бо̀льшаго могущества, но также и въ смыслѣ высшаго развитія нравственнаго и общественнаго сознанія. Христіанство было призвано, чтобы просвѣтить и этотъ заброшенный народецъ, поднять его нравственный уровень, превратить его лучшихъ людей изъ колдуновъ въ подвижниковъ. Въ

этомъ направленіи главнымъ образомъ дѣйствовалъ, среди русскихъ Лопарей, сынъ крещенаго Еврея, преподобный Трифонъ чудотворецъ, память котораго доселѣ глубоко чтится въ Лапландіи. Дѣти сумрачной Похьолы увидали въ немъ такого же нойду-чародѣя, какъ и ихъ собственные, но только еще болѣе могущественнаго, а главное, гораздо болѣе добраго, никогда не злоупотреблявшаго своею силой, думавшаго только объ ихъ благѣ. Лопари крестились толпами. Въ 1550 г. Св. Трифонъ основываетъ монастырь Пресвятыя и Живоначальныя Троицы, недалеко отъ впаденія рѣки Печенги въ океанъ. Этотъ монастырь по царскимъ грамотамъ пріобрѣтаетъ множество угодій, и нѣкоторая часть Лопарей превращается въ монастырскихъ крестьянъ. Пока былъ живъ преподобный Трифонъ, Лопари лишь выигрывали отъ новаго положенія дѣлъ и въ духовномъ и въ матеріальномъ отношеніи. Имъ оказывалась помощь въ случаѣ нужды, при голодѣ имъ выдавался хлѣбъ, и все большее количество этихъ язычниковъ привлекалось въ лоно православной церкви. Но со смертію Св. Трифона, въ 1583 г., отношенія постепенно измѣняются все къ худшему, и скоро новопросвѣщеннымъ Лопарямъ пришлось обращаться къ свѣтскому правительству съ такого рода жалобами на своихъ просвѣтителей и духовныхъ отцовъ: „Какъ приходили подъ Кольскій острогъ свейскіе Нѣмцы войной и лучшихъ многихъ людей побили и въ полонъ побрали и въ полону померли,— а животами ихъ и угодьемъ четвертью рѣки Туломы и анбарцами завладѣли печенгскаго монастыря старцы, потому что дѣти тѣхъ побитыхъ Лопарей остались малы и угодьями своими владѣть не могли, и потому по всему знатно, что промыслы печенгскаго монастыря писецъ Алай Михалковъ тѣ рыбныя лопарскія ловли въ книгахъ своихъ за монастыремъ написалъ въ то воинское время отъ нихъ Лопарей утайкой“ (стр. 41). Оказывается, такимъ образомъ, что недостойные преемники Св. Трифона пользовались народнымъ бѣдствіемъ для собственнаго обогащенія. Скоро это стало обычнымъ явленіемъ. Московское правительство неоднократно обращало вниманіе на захваты монастыремъ лопарскихъ земель, настаивая на томъ, что „лопскихъ угодьевъ продавать и въ оброкъ отдавать не велѣно“. Но, несмотря на запрещеніе захватывая въ свои руки все большее количество угодій, монастырь богатѣетъ и вмѣстѣ съ возращеніемъ богатства, по словамъ г. Харузина, онъ становится изъ просвѣтителя угнетателемъ Лопарей. Такъ успѣшно начатое дѣло преподобнаго Трифона принимаетъ постепенно совершенно другой оборотъ (стр. 42).

„Вмѣстѣ съ приростомъ богатствъ утрачиваются строгіе нравы,

введенные преподобнымъ Трифономъ. Нравственность въ монастырѣ падаетъ. Такъ, напримѣръ, на основанiи допроса, который сдѣлалъ преосвященный Аѳанасiй, архiепископъ Холмогорскiй и Вожескiй, оказалось, что изъ четырнадцати братiй Троицкаго Печенгскаго монастыря лишь относительно четырехъ не встрѣчаются указанiя какъ на лицъ пьянствующихъ или расхищающихъ монастырскую казну. Про остальныхъ говорится много дурного. Такъ, напримѣръ, про нѣкоего монаха Илью-кузнеца говорится: „„монахъ „Илья-кузнецъ прозванiемъ Пульчакъ, въ мiрѣ былъ житель Коль„скаго жь острога, грамотѣ не ученъ... Только де онъ живетъ „житiе совершенно пьянственное и монастырскiе избытки, гдѣ что „можно, похищаетъ воровски, а и постригся де онъ въ иночество „отъ бѣды, которая прилучилась ему отъ воровства““. Про другихъ говорится: „„хмельное питье пьетъ въ пьянство только не „всегда““, „„хмельнаго питья держится не вмалѣ““, „„житiе живетъ своевольное и пьянственнаго питья держится не вмалѣ... за нимъ есть и монастырской казны въ похищенiи немало““, „„живетъ житье „совершенно пьянственное, мало и съ кабака сходитъ““, „„а человѣкъ онъ упивчивый““ и т. п. Лучше всего говорится о монахѣ Павлѣ: „„житiе онъ въ монашествѣ нынѣ преходитъ доброе““; но и этотъ лучшiй изъ тогдашней братiи Печенгскаго монастыря черезъ нѣсколько лѣтъ былъ заподозрѣнъ въ какихъ-то дурныхъ дѣлахъ и сосланъ въ Соловецкiй монастырь на покаянiе.

„Никонъ въ своей челобитной на печенгскихъ монаховъ также указываетъ на неустройство во внутреннемъ бытѣ монастыря. Челобитная вызвана частнымъ случаемъ: Никонъ послалъ къ Печенгскому монастырю старца Селевкiя со служками; когда объ этомъ узналъ живущiй въ монастырѣ попъ Симеонъ, и онъ, попъ, наговорилъ такихъ же воровъ, Печенгскаго монастыря старцевъ и служекъ, и какъ прiѣхалъ на лодкѣ твоего богомолья Крестнаго монастыря старецъ Селевкiй, и онъ, Симеонъ, собрався со многими ворами и меня, богомольца вашего, всяко неподобно злословили и старца Селевкiя безчестили, служку Левку Лазарева били и за ноги выволокли за-мертва и покинули за монастыремъ, и который старецъ Крестнаго монастыря къ нимъ посланъ строителемъ, и онъ того строителя бьетъ, на чѣпь сажаетъ и ни въ чемъ его не слушаетъ, а монастырскую казну всю пропилъ и проворовалъ“.

При Петрѣ Великомъ въ 1701 году монастырь по жалованной государевой грамотѣ приписывается къ архiерейскому дому, дабы, какъ пишетъ архiепископъ къ кольскому воеводѣ, „дабы

та пустыня за нашимъ призрѣніемъ и снабженіемъ къ лучшему устроилася“. Съ этою цѣлью посылаются отъ архіепископа въ монастырь новые строитель и казначей съ особою инструкціей къ братіи, гдѣ, между прочимъ, говорится: „на излишные ни на какіе расходы пустынной казны не держать и прихотей своихъ никакихъ тою казной не исполнять; віна не покупать... И на всякія работы женскія ставить мужчинъ, а женщинъ ни для какого дѣла въ кельи не призывать і не пущать“. Эта попытка реформы не имѣла прочнаго успѣха, и въ 1764 году монастырь, пришедшій въ полный упадокъ, былъ окончательно упраздненъ (стр. 43).

Если таковымъ явилось средоточіе христіанскаго просвѣщенія въ Лапландіи, то нельзя удивляться, что христіанство здѣсь только осложнило внѣшнимъ образомъ вѣрованія и жизнь народа, а не переродило ихъ внутренно. Въ результатѣ получилась какая-то амальгама, въ которой легко выдѣлить остатки первобытнаго язычества, вступающіе иногда въ очень странныя отношенія къ христіанскому элементу.

„Нерѣдко Лопари мѣняли имена своимъ (крещенымъ) дѣтямъ и давали имъ вмѣсто имени, даннаго при крещеніи, *имя умершаго родственника.* По словамъ Іоанна Торнея, это дѣлалось въ томъ случаѣ, когда ребенокъ впадалъ въ болѣзнь: тогда они лишаютъ его имени, даннаго при крещеніи, и даютъ ему другое; это однако примѣняется лишь къ мальчикамъ“.

По наблюденіямъ Гегстрема эта перемѣна имени сопровождалась слѣдующимъ обрядомъ: клали въ котелъ съ водой ольховой коры, варили ее тамъ и затѣмъ обмывали этою водой ребенка, смывая съ него старое (христіанское) имя и нарекая ему новое (языческое); дѣлалось это въ случаѣ болѣзни дитяти. Интересно то, что такой же обрядъ встрѣчается у Лопарей и по отношенію къ собакамъ, которыхъ также обмывали этимъ наваромъ, когда имъ давали имя (стр. 178).

Всего болѣе наблюдалось это второе крещеніе въ Финляндской Лапландіи, гдѣ оно носило названіе саме-набма-лаввго, то-есть омовеніе лопарскимъ именемъ (Лопари, какъ мы знаемъ, называютъ себя саме или суоме), а иногда называлось также сайва-набма-лаввго, то-есть омовеніе именемъ покойника. Чтобъ узнать, какое имя слѣдуетъ дать ребенку, прибѣгали къ колдовству; при помощи бубна или другими способами отецъ или нойда узнавали о будущемъ имени ребенка. Но къ этому средству при-

бѣгали рѣдко. Обыкновенно въ то время, когда приближался срокъ родовъ, къ роженицѣ во снѣ являлся кто-нибудь изъ умершихъ предковъ и нарекалъ имя будущему младенцу, котораго никогда потомъ не называли именемъ, даннымъ при церковномъ крещеніи. Всякій разъ, когда ребенокъ начиналъ хворать, или даже если онъ просто много плакалъ, совершали вновь языческое крещеніе. То же дѣлали и взрослые больные, и, говорятъ, были примѣры, что даже семидесятилѣтніе Лопари подвергали себя новому крещенію въ случаѣ болѣзни, этимъ, полагали они, отвращается гнѣвъ боговъ, и дается благопріятный оборотъ болѣзни. Для колдуновъ, когда они вступали въ постоянную связь съ духами (сайво), обязательно было совершить надъ собою это сайво-набмо-лаввго—крещеніе именемъ умершаго, причемъ приносились особыя жертвы божествамъ подземнаго міра и покойникамъ.

Языческое крещеніе совершала женщина, но непремѣнно такая, которая никогда не была ни воспріемницей, ни свидѣтельцей при церковномъ крещеніи надъ кѣмъ бы то ни было. Совершавшая крещеніе женщина предварительно окунала въ крестильный котелъ перстень, пряжку или поясъ изъ латуни или серебра и, даря ихъ крестнику, говорила: этимъ я посвящаю тебя; будь такъ же звонокъ и красивъ какъ эта латунь или серебро, даю тебѣ новое имя; *ты долженъ лучше расти отъ той воды, которую мы даемъ тебѣ, чѣмъ отъ той, которою тебя крестилъ священникъ*. Будь такъ же счастливъ, какъ тотъ предокъ, имя котораго ты будешь носить. Наблюдалось, чтобы въ промежутокъ между церковнымъ крещеніемъ и крещеніемъ саме-набмо ребенка не обливали водой (стр. 179, 180).

Столь же своеобразно относились (а быть-можетъ, еще и теперь относятся) Лопари къ другому важнѣйшему христіанскому таинству. „Если Лопарь отправлялся для принятія святаго причастія въ церковь, онъ до церковной исповѣди совершалъ исповѣдь предъ своими богами; это происходило либо дома, либо у первой воды, которую онъ встрѣчалъ на своемъ пути въ церковь. Въ этомъ случаѣ онъ приносилъ съ собою кусокъ мяса, сыра или хлѣба. Ставъ на колѣни, онъ молился Саракка, Сайво, Айеке и другимъ богамъ, не исключая и темныхъ божествъ подземнаго царства, какъ Фудно и духамъ Тшайпесъ-олмай; онъ просилъ ихъ объ отпущеніи ему всѣхъ грѣховъ и главнымъ образомъ того грѣха, который онъ намѣревался совершить, направляясь въ церковь для принятія противъ своей воли „христіанскаго причащенія“; онъ это дѣлаетъ

лишь для того, чтобъ его не тревожили. Затѣмъ онъ бралъ принесенный имъ кусокъ мяса, сыра или хлѣба, благословлялъ его, говоря: это тѣло Саракка, хлѣбъ Сайво, тѣло Гарагаллеса (Айеке). Послѣ этого онъ пилъ немного воды, говоря: это кровь Саракка, вода Сайво, кровь Гарагаллеса. Вмѣсто воды иные Лопари пили пиво или водку. Уходя изъ церкви, по признанію самихъ Лопарей, они произносили: пусть побѣдитъ теперь то божество, которое обладаетъ наибольшею силой—будь то христіанскій богъ, или Саракка, Гарагаллесъ, Сайво и т. д., мы исполнили волю обѣихъ сторонъ. Нѣкоторые Лопари признавались, что они всегда, прежде чѣмъ рѣшиться пойти въ церковь, испрашивали позволенія на то у своихъ боговъ при посредствѣ волшебнаго бубна или гадая на топорѣ или поясѣ; когда же они приходили въ церковь, то прежде всего молились своимъ богамъ. Другіе признавались, что они молились какъ своимъ богамъ, такъ и Христу, а принимая св. причастіе не думали о Христѣ, но вспоминали Саракка и другихъ божествъ, вѣруя, что они принимаютъ ихъ тѣло и кровь. Послѣ таинства они съ молитвой обращались опять-таки къ своимъ богамъ (стр. 181).

Леопольдъ Бухъ, посѣтившій Лапландію въ первомъ десятилѣтіи текущаго столѣтія, замѣчаетъ, что Лопарей считаютъ хорошими христіанами оттого, что они часто являются въ церковь для причащенія; но они исполняютъ это лишь потому, что считаютъ причастіе нѣкимъ волшебнымъ средствомъ, которое внѣшнимъ образомъ предохраняетъ ихъ отъ дѣйствія злыхъ духовъ. Любопытно, что спасительную силу этого магическаго средства Лопари примѣняютъ не только къ себѣ самимъ, но и къ своимъ оленямъ, для чего добываютъ обманнымъ образомъ освященные дары къ себѣ на домъ (стр. 182).

## X.

Если христіанство, какъ вы видимъ, не оказало подобающаго ему нравственнаго вліянія на Лопарей, если само оно въ ихъ глазахъ свелось къ колдовству, то понятно, что собственные ихъ колдуны-нойды не могли подъ воздѣйствіемъ новой религіи перемѣнить своего прежняго характера, стать дѣйствительно лучшими людьми своего народа. Они остались тѣмъ, чѣмъ были—вѣдунами и кудесниками, то-есть людьми, болѣе знающими и болѣе могущими, чѣмъ другіе, но употребляющими это знаніе и силу своекорыстно, безъ

всякаго отношенія къ нравственнымъ цѣлямъ и правиламъ. Колдуны остались тѣ же, но отношенія къ нимъ народа измѣнились. Не говоря уже о перемѣнѣ въ ихъ общественномъ положеніи вслѣдствіе явнаго принятія христіанства народомъ, на нихъ стали смотрѣть другими глазами. Если христіанство не могло въ силу извѣстныхъ условій произвести нравственнаго перерожденія языческаго народца, то оно во всякомъ случаѣ возвысило его нравственныя требованія. Та сила, какую представляли нойды—сила въ принципѣ равнодушная къ добру и злу, а на дѣлѣ болѣе преданная послѣднему,—такая сила вообще внушаетъ только страхъ, но теперь къ этому страху, вмѣсто благоговѣнія, какъ прежде, стали примѣшиваться вражда и отвращеніе.

Какъ первобытный, архаическій характеръ сохраненный современными колдунами у Лопарей, такъ и измѣнившееся отношеніе къ нимъ народа яркими чертами выражены въ слѣдующихъ двухъ разсказахъ, прекрасно записанныхъ г. Харузинымъ.

„Жилъ на Нотозерѣ нойда по имени Ризь. Онъ много портилъ людей, а многимъ и пособлялъ. Наконецъ, подъ старость и самъ занемогъ. Всѣ думали, что онъ поправится, но вышло иначе. Черезъ нѣсколько времени онъ умеръ, и его стали бояться всѣ еще больше, чѣмъ живого. Гробъ ему-таки сдѣлали и туда положили, но везти его хоронить никто не соглашался, потому что онъ, какъ колдунъ, могъ другого съѣсть. Не смѣли его везти хоронить даже сыновья. Наконецъ-таки одинъ подобный ему, тоже нойда, нашелся и за назначенную плату повезъ хоронить покойника. Сперва ѣхалъ онъ на оленяхъ хорошо, но около полуночи вдругъ ни съ того, ни съ сего олени испугались. Онъ посмотрѣлъ впередъ, на стороны, но нигдѣ никого не видно и не слышно. Оглянулся назадъ и увидѣлъ, что мертвецъ сидитъ. Ему сдѣлалось страшно, но онъ, какъ колдунъ, сейчасъ закричалъ ему: „когда умеръ,—ложись!“ Мертвецъ его послушался и легъ. Черезъ нѣсколько времени олени опять испугались. Онъ посмотрѣлъ опять назадъ и видитъ, что яммій (мертвецъ) опять сидитъ. Онъ выскочилъ изъ кережи (саней), выхватилъ изъ-за пояса ножъ и сказалъ: „ложись, а не то я тебя зарѣжу, если ты не повалишься“. *У покойника при видѣ ножа зубы сдѣлались желѣзными*, и поэтому опасъ (возница) пожалѣлъ, что показалъ ножъ. *Нужно было показать палку или полѣно, и тогда зубы сдѣлались бы деревянными.* Мертвецъ однако и на этотъ разъ легъ. Опасъ поѣхалъ впередъ, но онъ теперь зналъ, что если встанетъ яммій въ третій разъ, то его съѣстъ, и поэтому

онъ поѣхалъ къ большой ели, соскочилъ съ кережи, привязалъ оленей въ сторону, а самъ послѣ этого сталъ поспѣшно ползти вверхъ по дереву. Наконецъ, онъ добрался до вершины, а яммій-нойда въ это время уже всталъ и вышелъ изъ кережи. Зубы желѣзные чернѣли и скрипѣли, а руки на груди были какъ и въ гробу сложены накрестъ благословясь. Яммій подошелъ къ ели, обошелъ ее нѣсколько разъ кругомъ и сталъ грызть. Сперва онъ грызъ сучья нижніе и покончилъ съ ними скоро, потомъ сталъ грызть и стволъ. Грызъ онъ какъ россомаха, и отъ острыхъ зубовъ летѣли крупныя щепки. Грызъ онъ бойко, и, наконецъ, ель стала уже какъ будто шевелиться. Опасъ увидѣлъ, что дѣло плохо; поэтому на вершинѣ сталъ самъ ломать сучья у ели и бросать внизъ. Яммій, увидѣвъ это, подумалъ, что ель падаетъ и пересталъ грызть. Такъ опасъ нѣсколько разъ отвлекалъ его отъ работы. Опасу главное дѣло нужно было, чтобъ ель не упала до зари, а съ зарей, онъ зналъ, что яммій долженъ лечь—умереть. Но сучьевъ, наконецъ, уже не хватало, да и яммій догадался, сталъ грызть безъ остановки. Опасъ послѣ этого запѣлъ по-пѣтушьи для того, чтобы покойникъ испугался и подумалъ, что начинается утро. Пѣлъ опасъ такъ нѣсколько разъ, и мертвецъ каждый разъ смотрѣлъ туда, гдѣ должна быть заря, но не видя ея, продолжалъ грызть. Опасъ увидѣлъ, что дѣло совсѣмъ плохо, что ничѣмъ не можетъ остановить яммія, — испугался. Онъ рѣшился потихоньку спускаться съ мыслію, что мертвецъ увидя его подумаетъ, что онъ самъ ему поддается. Яммій дѣйствительно пересталъ грызть и сталъ дожидаться. Такъ онъ спускался тихонько. Наконецъ, показалась заря, и опасъ закричалъ: „пришла заря—иди въ гробъ свой!“ Нойда-яммій, увидавъ зарю, испугался, пошелъ въ кережу и легъ въ свой гробъ. Опасъ сошелъ съ ели, закрылъ гробъ, припрягъ оленей и повезъ его къ мѣсту, гдѣ должно было хоронить его. Пріѣхалъ туда скоро, вырылъ яму, и гробъ опустилъ на бокъ, чтобъ яммій не могъ встать; онъ зналъ, что, если нойду положить въ могилу на спину или вверхъ спиной, онъ по ночамъ будетъ вставать. Могилу онъ зарылъ и скорѣе пошелъ назадъ. Пріѣхалъ и разсказалъ все какъ было; народъ сталъ бояться. Боялись въ первыя 6—7 лѣтъ послѣ его смерти даже ходить мимо его могилы, и тѣ которые ходили мимо, разсказывали, что будто тамъ въ могилѣ кто-то плачетъ, или воетъ“.

Еще болѣе первобытнымъ духомъ, болѣе грубою языческою дикостью вѣетъ отъ другого однороднаго разсказа.

„Жилъ въ Нотозерѣ старикъ-нойда, и онъ умеръ. Повезъ его

Лопарь хоронить. Разъ оглянулся назадъ,—видитъ, что яммій сидитъ. Это было на озерѣ. Онъ погналъ съ покойникомъ скорѣе и когда доѣхалъ до лѣса, разложилъ огонь. Послѣ этого, не говоря ни слова покойнику, онъ вынулъ его изъ кережи, притянулъ къ огню и сталъ у него жарить пятки. Жарилъ онъ долго, и наконецъ покойникъ вырвался у него изъ рукъ, вскочилъ на сосну и сталъ ее грызть. Грызъ онъ всю ночь, а Лопарь дожидался только свѣта. Нойда думалъ сосну перегрызть посрединѣ и верхушкой убить опаса. Было уже немного грызть, какъ стала показываться заря. Опасъ закричалъ: „началась заря!"—Покойникъ испугался и съ шумомъ полетѣлъ внизъ и упалъ на землю. Лопарь взялъ его, бросилъ въ кережу ничкомъ и поѣхалъ къ озеру, выкопалъ яму и положилъ его ничкомъ; затѣмъ закопалъ яму и поѣхалъ обратно. Нойда изъ могилы кричалъ: земля меня не принимаетъ! и всѣ проѣзжавшіе и проходившіе мимо слышали это. Черезъ нѣсколько времени его вырыли, развели огонь и опять долго у него жарили пятки и лицо. Дожарили его до того, что едва не сожгли и бросили опять въ могилу лицомъ внизъ. Семь лѣтъ послѣ этого онъ еще кричалъ, и гулъ былъ слышенъ изъ земли, но его уже не вырывали. Наконецъ, послѣ семи лѣтъ онъ явился къ одному Лопарю и сказалъ: меня земля оттого не принимаетъ, что я четырехъ человѣкъ по зависти испортилъ, и они умерли отъ моего колдовства. Этого не дѣлай самъ, да скажи и другимъ, потому что послѣ смерти невыносимыя муки за то бываютъ" (стр. 233—234).

## XI.

Представивъ на основаніи указанныхъ изслѣдованій довольно полную картину Лопарской и отчасти Манчжурской религіи, мы должны ограничиться лишь немногими общими указаніями относительно религіи древнихъ обитателей Месопотаміи, такъ называемыхъ Аккадійцевъ. Особыя условія изучаемаго предмета и состояніе источниковъ открываютъ здѣсь большой просторъ фантазіи, а при добросовѣстномъ отношеніи къ дѣлу предписываютъ величайшую осторожность.

Въ VII вѣкѣ до Р. Х. царь Ассирійскій Ассурбанипалъ, взявъ на щитъ Эламскую столицу Сузы, нашелъ тамъ, между прочимъ, древнее изваяніе халдейской богини Наны, которое Эламиты за 1500 лѣтъ предъ тѣмъ похитили изъ ея священнаго города Эрэха. Онъ велѣлъ возвратить идола его прежнимъ поклонникамъ. Въ бла-

годарность за это жрецы и пророки Эрэхскаго святилища охотно открыли царскимъ писцамъ свою древнюю библіотеку, въ которой хранились ихъ священныя книги, если можно дать это названіе собранію тонкихъ дощечекъ изъ обожженой глины, на которыхъ (когда глина находилась еще въ сыромъ состояніи) начертывались острымъ орудіемъ клинообразныя письмена священныхъ текстовъ. Эту кирпичную библію царскіе писцы воспроизвели въ нѣсколькихъ экземплярахъ на томъ же матеріалѣ, присоединивъ къ древне-халдейскому (Аккадійскому) тексту подстрочный ассирійскій переводъ. Приготовленные такимъ образомъ экземпляры были отправлены въ царское книгохранилище въ Ниневію, въ развалинахъ которой ихъ остатки и были найдены въ половинѣ нынѣшняго столѣтія сэръ-Генри Раулинсономъ, а потомъ Джорджемъ Смитомъ, которые перевезли ихъ въ Лондонъ, въ Британскій музей и издали точные съ нихъ снимки, разбору которыхъ, помимо названныхъ ученыхъ, посвятили свои труды главнымъ образомъ Оппертъ и Ленорманъ. Этотъ послѣдній занялся спеціально аккадійскимъ языкомъ и издалъ даже его грамматику. Нашлись однако въ ученомъ мірѣ скептики, которые отрицали самое существованіе особаго аккадійскаго языка, утверждая, что текстъ таблицъ содержитъ въ себѣ тѣ же ассирійскія слова, только изображенныя особыми условными знаками—нѣчто въ родѣ шифра. Но большинство авторитетныхъ ученыхъ не только признаетъ существованіе аккадійскаго языка, но и раздѣляетъ болѣе или менѣе рѣшительно мнѣніе Ленормана о туранскомъ характерѣ этого языка и о его особой близости къ языкамъ угро-финскимъ.

Впрочемъ, для ознакомленія съ древне-халдейскою религіею вопросъ объ аккадійскомъ языкѣ не имѣетъ существеннаго значенія. Еслибы даже оправдалось упомянутое скептическое мнѣніе, то намъ пришлось бы только отказаться отъ миѳологическихъ *именъ*, установленныхъ Оппертомъ и Ленорманомъ. Содержаніе же „кирпичной библіи", независимо отъ проблематическаго аккадійскаго текста, удостовѣряется подстрочною версіей на обыкновенномъ ассирійскомъ языкѣ. Но и на этомъ языкѣ чтеніе клинообразныхъ письменъ не можетъ считаться вполнѣ установившимся [1]). Къ тому же кирпичныя таблицы найдены, разумѣется, въ самомъ плачевномъ состояніи и хотя, благодаря запасливости царя Ассурбанипала, снабдившаго свою

[1]) Главная трудность состоитъ, какъ извѣстно, въ томъ, что эти письмена иногда употребляются для идеографическаго, а иногда для фонетическаго обозначенія словъ и именъ, вслѣдствіе чего происходятъ важныя разногласія и недоразумѣнія между ассиріологами.

библіотеку нѣсколькими экземплярами халдейскихъ книгъ, можно было отчасти помочь бѣдѣ, восполняя иногда недостающія въ одномъ экземплярѣ мѣста соотвѣтствующими мѣстами другого экземпляра, но все-таки осталось много пробѣловъ, дѣлающихъ иногда сомнительнымъ или и вовсе непонятнымъ и смежный текстъ.

Тѣмъ не менѣе, кирпичная библія и въ настоящемъ своемъ видѣ можетъ доставить намъ нѣкоторыя положительныя и твердыя данныя. Во-первыхъ, не подлежитъ никакому сомнѣнію, что религія первоначальнаго культурнаго населенія Месопотаміи—къ какой бы расѣ оно ни принадлежало и на какомъ бы языкѣ оно ни говорило—существенно отличалась отъ позднѣйшей халдейской или вавилоно-ассирійской религіи, воздѣйствовала на образованіе послѣдней и вошла отчасти въ ея составъ. А во-вторыхъ, несомнѣнно, что эта первоначальная религія, которую мы—не рѣшая вопроса объ основательности этнологическихъ и лингвистическихъ взглядовъ Ленормана,—будемъ ради краткости обозначать условнымъ названіемъ аккадійской,—несомнѣнно, что эта аккадійская религія основывалась на вѣрованіи во множество духовно-матеріальныхъ демоновъ, наполняющихъ небесное пространство, земной міръ и преисподнюю. Въ-третьихъ, наконецъ, несомнѣнно, что практическая сторона этой первоначальной религіи состояла главнымъ образомъ въ заклинаніяхъ, гаданіяхъ и волшебствѣ, преимущественно съ цѣлью устраненія различныхъ бѣдствій, въ особенности исцѣленія болѣзней, насылаемыхъ демонами.

Тщетно бы мы стали искать въ аккадійскомъ пантеонѣ яснаго различія между божествами природы и демонами анимистическаго происхожденія. Всѣ духи, заклинаемые въ аккадійскихъ гимнахъ, однородны; они различаются по мѣсту своего дѣйствія и пребыванія и по степени своего могущества, но не по существу. Нравственное ихъ качество также неопредѣленно: духи одного и того же разряда могутъ въ разныхъ случаяхъ являться добрыми и злыми. Нельзя отдѣлить въ аккадійской религіи боговъ, которымъ молятся, отъ бѣсовъ, которыхъ заклинаютъ: заклинанія относятся ко всѣмъ одинаково, и самыя названія богъ (ана) и духъ (зи) употребляется безразлично для всѣхъ. Во многихъ гимнахъ призываются духъ неба и духъ земли, но иногда во множественомъ числѣ, и видѣть тутъ какой-нибудь монотеизмъ нѣтъ ни малѣйшаго основанія. Если кому-либо изъ представителей аккадійскаго пантеона принадлежитъ первенство, то не духу неба, а духу земныхъ водъ—получеловѣку полурыбѣ—*Эа*. Это древнее халдейское божество, извѣстное Грекамъ подъ именемъ Оаннеса, съ чертами стихійнаго духа соединяетъ

черты предка-просвѣтителя, и его семитическое названіе Нуахъ тождественно съ именемъ библейскаго Ноя (Ноахъ по-еврейски).

Приводимъ изъ кирпичной библіи три заклинательные гимна, въ которыхъ общій характеръ аккадійской религіи обнаруживается съ достаточною ясностью, хотя бы мы и признали французскій переводъ этихъ гимновъ лишь приблизительно вѣрнымъ.

I. Зловѣщій вечеръ, полоса неба, производящая злополучіе, день несчастный ...... посланцы Чумы, опустошители земли, молнія свирѣпствующая надъ страной, семь боговъ широкаго неба, семь боговъ широкой земли, семь боговъ огненныхъ сферъ, семь боговъ небесныхъ воинствъ, семь зловредныхъ боговъ, семь злыхъ привидѣній, семь зловредныхъ пламенныхъ привидѣній, семь небесныхъ боговъ, семь боговъ земныхъ, злой демонъ, злой *алаль*, злой *гигимъ*, злой *телаль*, богъ злой, злой *маскимъ* [1]).

Духъ неба, вспомяни! Духъ земли, вспомяни!

Духъ Муль-ге [2]), царя земель, вспомяни!

Духъ Нин-гелаль [3]), владычицы земель, вспомяни!

Духъ Нин-даръ [4]), сынъ зенита, вспомяни!

Духъ Тис-ку [5]), царица земель, блестящая въ ночи, вспомяни.

II. (Заклинаніе надъ талисманомъ). Талисманъ, талисманъ, предѣлъ, который нельзя снять,—предѣлъ, который боги не переступаютъ,—предѣлъ неба и земли, который нельзя переставить,—непостижимый для всякаго бога,—необъяснимый для бога и человѣка,—ограда, которую нельзя снять, расположенная противъ злыхъ чаръ,—ограда, которая не уходитъ, которая стоитъ противъ злыхъ чаръ!

Будь то злой *утукъ*, злой *алаль*, злой *гигимъ*, злой богъ, злой *маскимъ*,—привидѣніе, мертвецъ, иль вампиръ,—духъ-самецъ (incubus), духъ-самка (succubus), духъ служебный,—или злая чума, или мучительная лихорадка, или всякая дурная болѣзнь,—

все что поднимаетъ голову противъ водъ благихъ бога Эа,—да остановится предъ предѣломъ бога Эа!

---

[1]) Алаль, гигимъ, телаль и маскимъ—названія различныхъ разрядовъ демоновъ.

[2]) Сынъ Эа; изъ него впослѣдствіи развилось представленіе свѣтлаго небеснаго Бога—вавилоно-ассирійскій Бэлъ.

[3]) Одинъ изъ женскихъ небесныхъ духовъ—впослѣдствіи царица небесная, Бэлита.

[4]) Ассирійскій Адаръ, астральный духъ планеты Сатурна.

[5]) Ассирійская Истаръ, богиня планеты Венеры.

*

что нападаетъ на запасы бога Сераккъ [1])—предѣлъ бога Сераккъ да свяжетъ его!

кто нарушаетъ границу чужую, того не пуститъ талисманъ боговъ, предѣлъ неба и земли!

III. О злой болѣзни, духъ неба, вспомяни, духъ земли, вспомяни!

Духи мужескіе и женскіе, владыки земли, вспомяните!

Духи мужескіе и женскіе, владыки звѣздъ, вспомяните!

Духи мужескіе и женскіе, враги зла, вспомяните!

Духи мужескіе и женскіе высокой горы, вспомяните!

Духи мужескіе и женскіе свѣта жизни, вспомяните!

Духи мужескіе и женскіе, что въ преисподней, вспомяните!

Духи владыкъ, духи отца и матери Муль-ге, вспомяните!

Духи женскіе отца и матери Муль-ге, вспомяните!

Духъ луны . . . ., вспомяни!

Духъ солнца, царь, судья боговъ, вспомяни!

Духъ утренней и вечерней звѣзды, повелѣвающій земными духами, вспомяни!

Духъ богини-волны (la Déesse-onde), матери Эа, вспомяни!

Духъ Нинуа̀, дочери Эа, вспомяни!

Духъ богини Нин-си, вспомяни!

Духъ Бога-Огня, верховный первосвященникъ на землѣ, вспомяни!

Духъ владыки благодатнаго дерева, вспомяни!

Духъ семи воротъ міра, вспомяни!

Духъ семи запоровъ міра, вспомяни!

Духъ бога Негабъ, великаго привратника міра, вспомяни!

Духъ Рус-би-сакъ, супруги чумы, вспомяни!

Духъ Ган-дим-кур-ку, дочери океана, вспомяни!

---

Еслибъ у насъ и не было прямыхъ извѣстій о знаменитыхъ издревле халдейскихъ „обаятеляхъ, волхвахъ и чародѣяхъ", то достаточно было бы того обстоятельства, что большая половина аккадійской „кирпичной библіи" состоитъ изъ различныхъ заклинаній, чтобы догадаться объ истинномъ характерѣ халдейскаго жречества. Всѣ такъ-называемыя „тайныя знанія" и „магическія искусства" развились здѣсь ранѣе и обильнѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, и лица, посвящавшія себя этому дѣлу, издревле составляли цѣлыхъ

[1]) Богъ земледѣлія, сравни лопарскаго Саракка.

пять священныхъ коллегій [1]) или „школъ пророческихъ“, сохранившихъ свое значеніе и въ оффиціальной ассиро-вавилонской религіи и даже переживших эту религію. Манчжурскіе саманы и лопарскіе нойды—это младшіе братья халдейскихъ волхвовъ и обаятелей, остановившіеся вслѣдствіе неблагопріятныхъ историческихъ обстоятельствъ на низшихъ ступеняхъ развитія.

## XII.

Разсмотрѣнные нами образчики первобытной религіи у Манчжуровъ, Лопарей [2]) и Аккадійцевъ при всемъ различіи въ чертахъ національнаго характера представляютъ одну и ту же религіозную сущность. Со стороны предмета вѣры эта религія есть смутный пандемонизмъ, одинаково далекій отъ новѣйшихъ представленій какъ „натуризма“, такъ и „анимизма“. Ни культа боговъ природы *какъ таковыхъ*, ни культа душъ умершихъ *какъ таковыхъ* мы здѣсь не найдемъ. Боги Манчжуровъ, Лопарей и Аккадійцевъ суть стихійные духи, нераздѣльно сливающіеся съ покойниками въ одну сторону и съ небесными свѣтилами—въ другую. Главное національное божество у каждаго изъ трехъ народовъ совмѣщаетъ въ себѣ черты природнаго божества съ чертами обожествленнаго племеннаго предка. Таковъ небесный дѣдъ Шанси у Манчжуровъ, Ибмела у Лопарей и Эа (Оаннесъ) у Аккадійцевъ—рыбообразный водяной богъ и вмѣстѣ съ тѣмъ первый родоначальникъ всей ихъ культуры.

Стихійному пандемонизму религіознаго міровоззрѣнія соотвѣтствуетъ такъ-называемое шаманство въ области религіознаго культа. И Манчжуры, и Лопари, и Аккадійцы одинаково принадлежатъ къ шаманистамъ, то-есть ихъ богослуженіе, помимо общихъ всѣмъ религіямъ жертвоприношеній, особенно отличалось обиліемъ закли-

---

[1]) До насъ дошли лишь гебраизованныя названія этихъ коллегій, а именно: каздимъ, газримъ (или по другому варьянту мекашфимъ), хартумимъ, хакамимъ и ашафимъ, что можетъ быть приблизительно переведено такъ: звѣздочеты, гадатели, заклинатели, знахари и богословы. Названіе мекашфимъ, если отбросить еврейское окончаніе, напоминаетъ божество Мокошь, которому покланяются нѣкоторыя финскія племена, и отъ котораго происходитъ названіе рѣки Мокши или Мокшана.

[2]) Разумѣется религія Манчжурская и Лопарская въ ихъ настоящемъ конкретномъ видѣ не могутъ считаться первобытными, но въ нихъ очень легко отдѣлить позднѣйшую примѣсь (буддійскую у Манчжуровъ и христіанскую у Лопарей) и въ результатѣ получается весьма архаическій остатокъ.

ній, гаданій и волшебства, такъ что служители религіи были не столько жрецами, сколько колдунами въ томъ широкомъ смыслѣ этого слова, въ какомъ оно одинаково примѣняется къ манчжурскимъ саманамъ, лопарскимъ нойдамъ и вѣщимъ людямъ пяти священныхъ коллегій въ Вавилонѣ.

Пандемонизмъ и колдовство: существенная однородность и магическое взаимодѣйствіе всѣхъ частей вселенной, всѣхъ ея силъ и дѣятелей, а съ другой стороны возможность лишь для избранныхъ людей, для особо одаренныхъ натуръ вступать дѣйствительно и самостоятельно въ область этихъ магическихъ соотношеній и пользоваться ими для человѣческихъ цѣлей—вотъ общая первобытная основа, одинаковая въ религіи трехъ народовъ, столь удаленныхъ другъ отъ друга въ пространствѣ и времени. Ее же мы найдемъ въ различныхъ видоизмѣненіяхъ и у всѣхъ прочихъ народовъ какъ желтой, такъ и черной, какъ красной, такъ и бѣлой расы, у однихъ—менѣе культурныхъ—въ качествѣ явно господствующей религіи, у другихъ—болѣе жившихъ историческою жизнью—въ качествѣ религіозной подпочвы, прикрытой позднѣйшими осложненіями религіозной мысли и опыта, и лишь мѣстами выступающей на поверхность. Признать этотъ субстратъ всѣхъ религій за простое суевѣріе столь же для насъ невозможно, какъ и видѣть въ немъ какую-то высшую истину и тайную мудрость. Религія является намъ здѣсь, какъ область мистическихъ фактовъ и отношеній, вполнѣ реальныхъ, но совершенно лишенныхъ всякаго нравственнаго содержанія. Зарожденіе и развитіе этого послѣдняго съ сохраненіемъ первобытной мистической основы составляетъ исторію религіи въ человѣчествѣ.

---

# О лирической поэзіи.

## По поводу послѣднихъ стихотвореній Фета и Полонскаго.

## 1890.

### I.

Лирическая поэзія послѣ музыки представляетъ самое прямое откровеніе человѣческой души. Но изъ этого не слѣдуетъ выводить, по ходячей гегельянской схемѣ, что лирика есть „поэзія субъективности". Это такое опредѣленіе, отъ котораго, по выраженію Я. П. Полонскаго, „ничего не жди хорошаго". У всякаго вѣдь есть своя „субъективность", и убѣдившись, что въ ней-то все и дѣло, любой субъектъ, мало-мальски способный къ версификаціи, можетъ безъ стыда и жалости изливать свою душевную пустоту въ обильномъ потокѣ стихотвореній, возбуждая въ себѣ самомъ духъ праздности и тщеславія, а на ближнихъ своихъ наводя духъ унынія. Но помимо этихъ грѣховныхъ послѣдствій упомянутаго опредѣленія, оно несостоятельно и въ теоретическомъ смыслѣ. Ясно, во-первыхъ, что субъективныя состоянія, *какъ таковыя*, вообще не допускаютъ поэтическаго выраженія; чтобы можно было облечь ихъ въ опредѣленную форму, нужно, чтобъ они стали *предметомъ* мысли и слѣдовательно перестали быть *только* субъективными. Предметомъ поэтическаго изображенія могутъ быть не переживаемыя въ данный моментъ душевныя состоянія, а пережитыя и представляемыя. Но и въ этомъ смыслѣ далеко не всѣ состоянія души могутъ быть предметомъ лирической поэзіи. Вообразимъ себѣ поэта, который въ то же время страстный игрокъ въ карты. Еслибы пережитые имъ въ этомъ качествѣ аффекты онъ вздумалъ изобразить въ стихахъ, то вышла бы шутка или сатира, но не настоящая лирика. Вообще вся та житейская суета, которая большею частью наполняетъ душу людей и составляетъ субъективную подкладку ихъ жизни, никогда не становится содержа-

ніемъ лирической поэзіи. Чтобы воспроизвести свои душевныя состоянія въ стихотвореніи, поэтъ долженъ не просто пережить ихъ, а пережить ихъ именно въ качествѣ лирическаго поэта. А если такъ, то ему вовсе не нужно ограничиваться случайностями своей личной жизни, онъ не обязанъ воспроизводить непремѣнно свою субъективность, свое настроеніе, когда онъ можетъ усвоить себѣ и чужое, войти, такъ сказать, въ чужую душу. Развѣ свою субъективность изображаетъ, напримѣръ, Пушкинъ въ великолѣпномъ стихотвореніи:

Стамбулъ гяуры нынче славятъ,
А завтра кованой пятой
Какъ змѣя спящаго раздавятъ
И прочь пойдутъ, и такъ оставятъ,—
Стамбулъ заснулъ передъ бѣдой... и т. д.

И не только Пушкину, но и такому чистому лирику, какъ Фетъ, нерѣдко удавалось прекрасно воспроизводить чужую, и во всѣхъ отношеніяхъ отъ него далекую, субъективность, напримѣръ, любовь арабской дѣвушки тысячу лѣтъ тому назадъ:

Я люблю его жарко: онъ тигромъ въ бою
Нападаетъ на злобныхъ враговъ;
Я люблю въ немъ отраду, награду свою
И потомка великихъ отцовъ.
Кто бы ни былъ ты, странникъ, простой иль купецъ,
Ни овцы, ни верблюда не тронь,
Отъ кобылъ Магомета его жеребецъ,
Что небесный огонь этотъ конь.
Только мирный пришлецъ нагибайся въ шатеръ
И одежду дорожную скинь,
На услугу и ласку онъ ловокъ и скоръ,
Онъ бадья при колодцѣ пустынь.
Будто мѣсяцъ надъ кедромъ бѣлѣетъ чалма
У него средь широкихъ степей.
Я люблю, и никто—ни Аиша сама
Не любила пророка сильнѣй.

Очевидно настроеніе, въ которомъ написана эта пьеса, ничуть не болѣе субъективно, чѣмъ то, въ которомъ живописецъ пишетъ свою картину или драматургъ создаетъ монологи своихъ дѣйствующихъ лицъ.

Если такимъ образомъ съ одной стороны не всѣ субъективныя состоянія и настроенія поэта могутъ стать содержаніемъ лирики, а съ другой стороны такимъ содержаніемъ могутъ быть состоянія и настроенія, ничего общаго съ личною душевною жизнью поэта не имѣющія, то ясно, что сущность дѣла тутъ не въ субъективности. Какъ

мы сказали, лирика есть подлинное откровеніе души человѣческой; но случайное поверхностное содержаніе той или другой человѣческой души и безъ того явно во всей своей непривлекательности и нуждается не столько въ откровеніи и увѣковѣченіи, сколько въ сокровеніи и забвеніи. Въ поэтическомъ откровеніи нуждаются не болѣзненные наросты и не пыль и грязь житейская, а лишь внутренняя красота души человѣческой, состоящая въ ея созвучіи съ объективнымъ смысломъ вселенной, въ ея способности индивидуально воспринимать и воплощать этотъ всеобщій существенный смыслъ міра и жизни. Въ этомъ отношеніи лирическая поэзія нисколько не отличается отъ другихъ искусствъ: и ея предметъ есть существенная красота міровыхъ явленій, для воспріятія и воплощенія которой нуженъ особый подъемъ души надъ обыкновенными ея состояніями. Способность къ такому подъему, какъ и всякое индивидуальное явленіе, имѣетъ свои матеріальныя физіологическія условія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и свою самостоятельную идеально-духовную причину, и съ этой стороны такая способность справедливо называется дарованіемъ, геніемъ, а актуальное проявленіе ея—вдохновеніемъ. Ограничусь этимъ общимъ намекомъ, такъ какъ метафизическое объясненіе художественнаго творчества не входитъ въ мою теперешнюю задачу.

Обращаясь къ особенностямъ лирики въ отличіе ея отъ другихъ искусствъ и въ частности отъ другихъ родовъ поэзіи, я могу по совѣсти дать только относительное и отчасти метафорическое опредѣленіе. Лирика останавливается на болѣе простыхъ, единичныхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе глубокихъ моментахъ созвучія художественной души съ истиннымъ смысломъ міровыхъ и жизненныхъ явленій; въ настоящей лирикѣ болѣе чѣмъ гдѣ-либо (кромѣ музыки) душа художника сливается съ даннымъ предметомъ или явленіемъ въ одно нераздѣльное состояніе. Это есть первый признакъ лирической поэзіи, ея задушевность или по-нѣмецки Innerlichkeit. Но это лишь особенность лирическаго настроенія, доступнаго и простымъ смертнымъ, особенно такъ называемымъ „поэтамъ въ душѣ“. Что же касается особенности лирическаго *произведенія*, то она состоитъ въ совершенной слитности содержанія и словеснаго выраженія. Въ истинно-лирическомъ стихотвореніи нѣтъ вовсе содержанія отдѣльнаго отъ формы, чего нельзя сказать о другихъ родахъ поэзіи. Стихотвореніе, котораго содержаніе можетъ быть толково и связно разсказано своими словами въ прозѣ, или не принадлежитъ къ чистой лирикѣ, или никуда не годится [1]). Нако-

[1]) Поэтому для хорошаго перевода лирическаго стихотворенія необходимо, чтобы переводчикъ возбудилъ въ себѣ то же лирическое настроеніе.

нецъ, третья существенная особенность лирической поэзіи состоитъ въ томъ, что она относится къ основной постоянной сторонѣ явленій, чуждаясь всего, что связано съ процессомъ, съ исторіей. Предваряя полное созвучіе внутренняго съ внѣшнимъ, предвкушая въ минуту вдохновенія всю силу и полноту истинной жизни, лирическій поэтъ равнодушенъ къ тому историческому труду, который стремится превратить этотъ нектаръ и амброзію въ общее достояніе. Хотя многіе поэты отъ Тиртея и до Некрасова вдохновлялись патріотическими и цивическими мотивами, но никто изъ понимающихъ дѣло не смѣшаетъ этой *прикладной* лирики съ лирикой чистою. Чтобъ ясно почувствовать, что между тою и другою нѣтъ ничего общаго, кромѣ стихотворной рѣчи, достаточно сравнить, напримѣръ, впечатлѣніе отъ Пушкинской оды:

О чемъ шумите вы, народные витіи?
Зачѣмъ анаѳемой грозите вы Россіи и т. д.

съ впечатлѣніемъ отъ его же

Роняетъ лѣсъ багряный свой уборъ,
Сребритъ морозъ увянувшее поле...

или хотя бы Некрасовское:

О, владѣльцы домовъ окаянные,
Какъ страдаетъ отъ васъ бѣдный людъ! [1]).

съ его же „послѣднею пѣснью“:

Жду тебя, мою желанную,
Улетимъ съ тобою вновь
Въ ту страну обѣтованную,
Гдѣ вѣнчала насъ любовь.
Розы тамъ цвѣтутъ душистѣе,
Тамъ лазурнѣй небеса,
Соловьи тамъ голосистѣе,
Густолиственнѣй лѣса.

Для чистаго лирика вся исторія человѣчества есть только случайность, рядъ анекдотовъ, а патріотическія и гражданскія задачи онъ считаетъ столь же чуждыми поэзіи, какъ и суету будничной жизни. „Конечно, никто не предположитъ, такъ пишетъ одинъ изъ этихъ чистыхъ лириковъ, чтобы въ отличіе отъ всѣхъ людей мы

---

изъ котораго вышло подлинное стихотвореніе, и затѣмъ нашелъ соотвѣтствующее этому настроенію выраженіе на своемъ языкѣ. Для лирическаго перевода вдохновеніе нужнѣе, чѣмъ для всякаго другого.

[1]) Эти типично-некрасовскіе стихи принадлежатъ г. Буренину.

одни не чувствовали съ одной стороны неизбѣжной тягости будничной жизни, а съ другой—тѣхъ періодическихъ вѣяній нелѣпостей, которыя дѣйствительно способны исполнить всякаго практическаго дѣятеля гражданскою скорбью. Но эта скорбь никакъ не могла вдохновить насъ. Напротивъ, эти-то жизненныя тяготы и заставляли насъ, въ теченіе пятидесяти лѣтъ, по временамъ отворачиваться отъ нихъ и пробивать будничный ледъ, чтобы хотя на мгновеніе вздохнуть чистымъ и свободнымъ воздухомъ поэзіи“ [1]). Переходя къ своимъ порицателямъ, нашъ поэтъ продолжаетъ: „Такъ какъ въ сущности люди эти ничего не понимали въ дѣлѣ поэзіи, то останавливались только на одной видимой сторонѣ дѣла: именно на его непосредственной безполезности. Понятно, до какой степени имъ казались наши стихи не только пустыми, но и возмутительными своею невозмутимостью и прискорбнымъ отсутствіемъ гражданской скорби. Но, справедливый читатель, вникните же и въ наше положеніе. Мы, если припомните, постоянно искали въ поэзіи единственнаго убѣжища отъ всяческихъ житейскихъ скорбей, въ томъ числѣ и гражданскихъ. Откуда же могли мы взять этой скорби тамъ, куда мы старались отъ нея уйти? Не все ли это равно, что обратиться къ человѣку, вынырнувшему изъ глубины рѣки, куда онъ бросился, чтобы потушить загорѣвшееся на немъ платье, съ требованіемъ: давай огня!“ [2]).

Находя это признаніе совершенно правдивымъ, мы не станемъ, конечно, укорять поэта въ эгоизмѣ и его дѣло въ безполезности. Если отъ жизненной тревоги онъ уходитъ въ міръ вдохновеннаго созерцанія, то вѣдь онъ возвращается не съ пустыми руками: то, что онъ оттуда приноситъ, позволяетъ и простымъ смертнымъ „вздохнуть на мгновеніе чистымъ и свободнымъ воздухомъ поэзіи“. А едва ли можно сомнѣваться, что такое освѣженіе полезно и для самой жизненной борьбы. Не одна только трагедія служитъ къ очищенію (καθάρσις) души: быть-можетъ, еще болѣе прямое и сильное дѣйствіе въ этомъ направленіи производитъ чистая лирика на всѣхъ, кто къ ней воспріимчивъ.

Россія можетъ гордиться своими лирическими поэтами. Изъ нынѣ живущихъ первое мѣсто безспорно принадлежитъ Фету и Полонскому [3]). *Вечерніе Огни* перваго и *Вечерній Звонъ* второго еще

---

[1]) А. Фетъ. *Вечерніе Огни*, выпускъ 3, предисловіе. Стр. III.

[2]) Тамъ же, стр. V.

[3]) Наиболѣе значительныя произведенія А. Н. Майкова не принадлежатъ къ чистой лирикѣ. Самъ поэтъ не безъ основанія вѣнцомъ своихъ твореній признаетъ историческую драму *Два Міра*, въ которой, впрочемъ, есть превосходныя лирическія мѣста.

проникнуты вѣчно-юною силой вдохновенія: это все тотъ же Фетъ, тотъ же Полонскій. Мы воспользуемся обоими сборниками, чтобъ уяснить сущность и содержаніе лирической поэзіи. Это содержаніе въ ней, какъ уже было замѣчено, неотдѣлимо отъ конкретной поэтической формы. Лирическое стихотвореніе не можетъ быть разсказано своими словами, а потому читатель пусть не посѣтуетъ на насъ за обильныя выписки.

## II.

Каковы бы ни были философскія и религіозныя воззрѣнія истиннаго поэта, но, какъ поэтъ, онъ непремѣнно вѣритъ и внушаетъ намъ вѣру въ объективную реальность и самостоятельное значеніе *красоты* въ мірѣ.

Кому вѣнецъ: богинѣ ль красоты,
Иль въ зеркалѣ ея изображенью?
Поэтъ смущенъ, когда дивишься ты
Богатому его воображенью.
*Не я*, мой другъ, *а Божій міръ богатъ*,
Въ пылинкѣ онъ лелѣетъ жизнь и множитъ,
И что̀ одинъ твой выражаетъ взглядъ,
Того поэтъ пересказать не можетъ [1]).

Поэтъ вдохновляется не произвольными, преходящими и субъективными вымыслами, а черпаетъ свое вдохновеніе изъ той вѣковѣчной глубины бытія,

Гдѣ слово нѣмѣетъ, гдѣ царствуютъ звуки,
Гдѣ слышишь не пѣсню, а душу пѣвца,
Гдѣ духъ покидаетъ ненужное тѣло,
Гдѣ внемлешь, что радость не знаетъ предѣла,
Гдѣ вѣришь, что счастью не будетъ конца [2]).

Эта завѣтная глубина душевнаго міра такъ же реальна и такъ же всеобъемлюща, какъ и міръ внѣшній; поэтъ видитъ здѣсь „два равноправныя бытія“.

И какъ въ росинкѣ чуть замѣтной
Весь солнца ликъ ты узнаешь,
Такъ слитно въ глубинѣ завѣтной
Все мірозданье ты найдешь [3]).

---

[1]) Фетъ. *Вечерніе Огни*, выпускъ I, стр. 78.
[2]) Тамъ же, выпускъ II, стр. 25.
[3]) Тамъ же, выпускъ II, стр. 6.

Внутренній духовный міръ еще болѣе реаленъ и безконечно болѣе значителенъ для поэта, чѣмъ міръ матеріальнаго бытія.

Не тѣмъ, Господь, могучъ, непостижимъ
Ты предъ моимъ мятущимся сознаньемъ,
Что въ звѣздный день твой свѣтлый Серафимъ
Громадный шаръ зажегъ надъ мірозданьемъ.
И мертвецу съ пылающимъ лицомъ
Онъ повелѣлъ блюсти твои законы,
Все пробуждать живительнымъ лучомъ,
Храня свой пылъ столѣтій милліоны.
Нѣтъ, Ты могучъ и мнѣ непостижимъ
Тѣмъ, что я самъ, безсильный и мгновенный,
Ношу въ груди, какъ оный Серафимъ,
Огонь сильнѣй и ярче всей вселенной.
Межъ тѣмъ какъ я, добыча суеты,
Игралище ея непостоянства,—
Во мнѣ онъ вѣченъ, вездѣсущъ, какъ Ты,
Ни времени не знаетъ, ни пространства [1]).

При свѣтѣ этого „вездѣсущаго огня“ поэзія поднимается до „высей творенія“ и этимъ же истиннымъ свѣтомъ освѣщаетъ всѣ предметы, уловляетъ вѣковѣчную красоту всѣхъ явленій. Ея дѣло не въ томъ, чтобы предаваться произвольнымъ фантазіямъ, а въ томъ, чтобы провидѣть абсолютную правду всего существующаго. Нашъ поэтъ съ благоговѣніемъ обращается къ своимъ собратьямъ по высокому служенію:

Сердце трепещетъ отрадно и больно,
Подняты очи и руки воздѣты,
Здѣсь на колѣняхъ я снова невольно,
Какъ и бывало, предъ вами, поэты.
*Въ вашихъ чертогахъ мой духъ окрылился,*
*Правду провидитъ онъ съ высей творенья,*
Этотъ листокъ, что изсохъ и свалился,
Золотомъ вѣчнымъ горитъ въ пѣснопѣньи.
Только у васъ мимолетныя грезы
Старыми въ душу глядятся друзьями,
Только у васъ благовонныя розы
Вѣчно восторга блистаютъ слезами.
Съ торжищъ житейскихъ, безцвѣтныхъ и душныхъ
Видѣть такъ радостно тонкія краски;
Въ радугахъ вашихъ прозрачно-воздушныхъ
Неба родного мнѣ чудятся ласки [2]).

---

[1]) Фетъ. *Вечерніе Огни*, выпускъ I, стр. 21.
[2]) Тамъ же, выпускъ IV, стр. 8—9.

А вотъ другая вдохновенная характеристика поэтическаго вдохновенія:

Однимъ толчкомъ согнать ладью живую
Съ наглаженныхъ отливами песковъ,
Одной волной подняться въ жизнь иную,
Учуять вѣтръ съ цвѣтущихъ береговъ,
Тоскливый сонъ прервать единымъ звукомъ,
Упиться вдругъ невѣдомымъ, роднымъ,
Дать жизни вздохъ, дать сладость тайнымъ мукамъ,
Чужое вмигъ почувствовать своимъ;
Шепнуть о томъ, предъ чѣмъ языкъ нѣмѣетъ,
Усилить бой безтрепетныхъ сердецъ.
Вотъ чѣмъ пѣвецъ лишь избранный владѣетъ,
Вотъ въ чемъ его и признакъ и вѣнецъ! [1]).

Уступая ходячимъ понятіямъ, и нашъ поэтъ называетъ иногда содержаніе поэзіи мечтами и снами; но при этомъ совершенно ясно, что эти мечты и сны для него гораздо дѣйствительнѣе и важнѣе обыкновенной реальности, „вседневнаго удѣла“:

Все, все мое, что есть и прежде было,
Въ мечтахъ и снахъ нѣтъ времени оковъ;
Блаженныхъ грезъ душа не подѣлила:
Нѣтъ старческихъ и юношескихъ сновъ.
За рубежемъ вседневнаго удѣла
Хотя на мигъ отрадно и свѣтло;
Пока душа кипитъ въ горнилѣ тѣла,
Она летитъ, куда несетъ крыло.
Не говори о счастьи, о свободѣ
Тамъ, гдѣ царитъ желѣзная судьба.
Сюда! сюда! не рабство здѣсь природѣ,—
Она сама здѣсь вѣрная раба [2])

То, что для толпы только праздная греза, то поэтъ сознаетъ какъ откровеніе высшихъ силъ, чувствуетъ какъ ростъ тѣхъ духовныхъ крыльевъ, которыя уносятъ его изъ призрачнаго и пустого существованія въ область истиннаго бытія.

Я потрясенъ, когда кругомъ
Гудятъ лѣса, грохочетъ громъ;
И въ блескъ огней гляжу я снизу,
Когда, испугомъ обуянъ,
На скалы мечетъ океанъ
Свою серебряную ризу.
*Но просвѣтленный и нѣмой,*

---

[1]) Фетъ, *Вечерніе Огни*, вып. IV, 10.
[2]) Вып. III, 48.

*Овѣянъ властью неземной,*
*Стою не въ этотъ мигъ тяжелый,*
*А въ часъ, когда какъ бы во снѣ*
*Твой свѣтлый ангелъ шепчетъ мнѣ*
*Неизреченные глаголы.*
Я загораюсь и горю,
Я порываюсь и парю
Въ томленьяхъ крайняго усилья
*И вѣрю сердцемъ, что растутъ*
*И тотчасъ въ небо унесутъ*
*Меня раскинутыя крылья* [1]).

Самый способъ лирическаго творчества удивительно хорошо выраженъ нашимъ поэтомъ въ слѣдующихъ трехъ стихахъ:

Лишь у тебя, поэтъ, *крылатый слова звукъ*
*Хватаетъ на-лету и закрѣпляетъ вдругъ*
И темный бредъ души, и травъ неясный запахъ [2]).

А для того, чтобы такимъ образомъ уловить и навѣки идеальпо закрѣпить единичное явленіе, необходимо сосредоточить на немъ всѣ силы души и тѣмъ самымъ почувствовать сосредоточенныя въ немъ силы бытія; нужно признать его безусловную цѣнность, увидать въ немъ не что-нибудь, а фокусъ всего, единственный образчикъ абсолютнаго. Въ этомъ собственно и состоитъ созвучіе поэтической души съ истиной предметною, ибо поистинѣ не только каждое нераздѣльно пребываетъ во всемъ, но и все нераздѣльно присутствуетъ въ каждомъ. Отвлеченный пантеизмъ растворяетъ все единичное въ абсолютномъ, превращая это послѣднее въ пустую безразличность; истинное поэтическое созерцаніе, напротивъ, видитъ абсолютное въ индивидуальномъ явленіи, не только сохраняя, но и безконечно усиливая его индивидуальность:

Только въ мірѣ и есть, что тѣнистый
Дремлющихъ кленовъ шатеръ.
Только въ мірѣ и есть, что лучистый
Дѣтски задумчивый взоръ [3]).

Совершенно одинаково съ Фетомъ понимаетъ сущность лирической поэзіи и Полонскій, выразившій это пониманіе въ одномъ изъ прекраснѣйшихъ стихотвореній своего послѣдняго сборника (въ день пятидесятилѣтняго юбилея А. А. Фета). Это совпаденіе взглядовъ

[1]) III, 26.
[2]) III, 8.
[3]) II, 28.

тѣмъ знаменательнѣе, что оба поэта, хотя настоящіе лирики, весьма не похожи другъ на друга по образу мыслей и во многихъ другихъ отношеніяхъ.

Вотъ эти удивительные стихи Полонскаго:

Ночи текли,—звѣзды трепетно въ бездну лучи свои сѣяли...
Капали слезы,—рыдала любовь,—и алѣлъ
Жаркій разсвѣтъ,—и тѣ грезы, что въ сердцѣ мы тайно лелѣяли,
Трель соловья разносила, и—бурей шумѣлъ
Моря сердитаго валъ,—думы зрѣли, и—рѣяли
Сѣрыя чайки... Игру эту боги затѣяли...

Участникомъ этой міровой игры боговъ, а никакъ не провозвѣстникомъ своей субъективности является истинный поэтъ:

Пѣсни его были чужды суетъ и минутъ увлеченія,
Чужды теченью излюбленныхъ нами идей:
Пѣсни его вѣковыя—въ нихъ вѣчный законъ тяготѣнія
Къ жизни—и нѣга вакханки, и жалоба фей..
Въ нихъ находила природа свои отраженія...
Были невнятны и дики его вдохновенія
Многимъ,—но тайна боговъ требуетъ чуткихъ людей;
Музыки выспренній геній не даромъ любилъ сочетанія
Словъ его, спаянныхъ въ «нѣчто» душевнымъ огнемъ;
Геній поэзіи видѣлъ въ стихахъ его правды мерцаніе,—
Капли, гдѣ солнце своимъ отраженнымъ лучомъ
Намъ говорило: я солнце! [1]).

## III.

Прежде чѣмъ перейти къ содержанію лирической поэзіи, мы должны сначала остановиться въ той области лирическаго чувства, гдѣ никакого опредѣленнаго содержанія еще нѣтъ, гдѣ источникъ вдохновенія еще не нашелъ себѣ русла, гдѣ виденъ только взмахъ крыльевъ, слышенъ только вздохъ по неизреченности бытія:

О, еслибъ безъ слова
Сказаться душой было можно!

Чтобъ уловить и фиксировать эти глубочайшіе душевныя состоянія, поэзія должна почти слиться съ музыкой; здѣсь въ особенности мы имѣемъ откровеніе той завѣтной глубины душевной, „гдѣ слово нѣмѣетъ, гдѣ царствуютъ звуки, гдѣ слышишь не пѣсню, а душу пѣвца“. Фетъ мастеръ, какъ никто, именно въ этомъ родѣ

[1]) Полонскій. *Вечерній Звонъ*, 41—42.

лирики, и именно за относящіяся сюда стихотворенія онъ главнымъ образомъ подвергался осмѣянію своихъ порицателей. Между тѣмъ, въ общемъ составѣ лирической поэзіи отдѣлъ подобныхъ стихотвореній совершенно необходимъ: они въ простѣйшемъ и чистѣйшемъ видѣ представляютъ коренное лирическое настроеніе, истинный фонъ всякой лирики. Здѣсь поэтъ какъ бы открываетъ намъ самые *корни* лирическаго творчества, которые сравнительно съ цвѣтущимъ растеніемъ конечно темны, блѣдны и безформенны:

Сны и тѣни—
Сновидѣнья,
Въ сумракъ трепетно манящія,
Всѣ ступени
Усыпленья
Легкимъ роемъ преходящія,
Не мѣшайте
Мнѣ спускаться
Къ переходу сокровенному,
Дайте, дайте
Мнѣ умчаться
Съ вами къ свѣту отдаленному.
Только минетъ
Сумракъ свода,
Тѣни станемъ мы прозрачныя
И покинемъ
Тамъ у входа
Покрывала наши мрачныя [1]).

Въ *Сборникѣ* 1863 года есть много и болѣе совершенныхъ музыкально-поэтическихъ пьесъ. Въ *Вечернихъ Огняхъ*, кромѣ сейчасъ приведеннаго стихотворенія, есть еще одно въ томъ же родѣ, но болѣе слабое по исполненію: неопредѣленному душевному порыву здѣсь соотвѣтствуетъ только отрывистость и краткость стиха, но не словесныя выраженія, которыя слишкомъ опредѣленны и потому прозаичны. Для сравненія привожу эти стихи:

Сновидѣнье,
Пробужденье,
Таетъ мгла.
Какъ весною,
Надо мною
Высь свѣтла.
Неизбѣжно—
Страстно, нѣжно

[1]) *Веч. Огни*, вып. I, стр. 218.

Уповать,
Безъ усилій
Съ плескомъ крылій
Залетать—
Въ міръ стремленій,
Преклоненій
И молитвъ;
Радость чуя,
Не хочу я
Вашихъ битвъ [1]).

Помимо его безглагольныхъ и безпредметныхъ стихотвореній, у Фета есть и такія, въ которыхъ извѣстный опредѣленный мотивъ, любовь, картина природы, насквозь проникнутъ безграничностью лирическаго порыва, не допускающаго никакихъ твердыхъ очертаній и какъ бы окутывающаго свой предметъ „дымкой-невидимкой". Такія стихотворенія также находятся на границѣ между поэзіей и музыкой, а иногда и прямо вызваны музыкальными впечатлѣніями:

Ты мелькнула, ты предстала,
Снова сердце задрожало,—
Подъ чарующіе звуки
То же счастье, тѣ же муки,
Слышу трепетныя руки,—
Ты еще со мной.—

Часъ блаженный, часъ печальный,
Часъ послѣдній, часъ прощальный,
Тѣ же легкія одежды,
Ты стоишь склоняя вѣжды,—
И ненужно мнѣ надежды:
Этотъ часъ,—онъ мой.

Ты руки моей коснулась,
Разомъ сердце встрепенулось;
Не туда, въ то горе злое,
Я несусь въ мое былое,—
Я на все, на все иное
Отпылалъ,—потухъ.

Этой пѣснѣ чудотворной
Такъ покоренъ міръ упорный:
Пусть же сердце, полно муки,
Торжествуетъ часъ разлуки,
И когда загаснутъ звуки—
Разорвется вдругъ [2]).

---

[1]) Вып. IV, 57.
[2]) Вып. I, 221.

Напряженный лирическій порывъ этого прекраснаго стихотворенія находитъ свое разрѣшеніе въ слѣдующемъ еще болѣе прекрасномъ:

Злая пѣснь! Какъ больно возмутила
Ты дыханьемъ душу мнѣ до дна,
До зари въ груди дрожала, ныла
Эта пѣсня, эта пѣснь одна.

И поющимъ отдаваться мукамъ
Было слаще обаянья сна,
Умереть хотѣлось съ каждымъ звукомъ;
Сердцу грудь казалася тѣсна.

Но съ зарей потухнулъ жаръ напѣвный,
И душа затихнула до дна;
*Въ озаренной глубинѣ душевной*
*Лишь улыбка устъ твоихъ видна* [1]).

Въ послѣднее время даже ученые матеріалисты начинаютъ неожиданно для самихъ себя подходить къ истинѣ, давно извѣстной мистикамъ и натурфилософамъ, именно, что жизнь бодрствующаго сознанія, связанная съ головнымъ мозгомъ, есть только часть нашей душевной жизни, имѣющей другую, болѣе глубокую и коренную область (связанную, повидимому, съ брюшною нервною системой, а также съ сердцемъ). Эта „ночная сторона" души, какъ ее называютъ нѣмцы, обыкновенно скрытая отъ нашего бодрствующаго сознанія и проявляющаяся у нормальныхъ людей только въ рѣдкихъ случаяхъ знаменательныхъ сновидѣній, предчувствій и т. п., при нарушеніи внутренняго равновѣсія въ организмѣ прорывается болѣе явнымъ и постояннымъ рядомъ явленій и образуетъ то, что не совсѣмъ точно называется двойною, тройною и т. д. личностью. Въ нормальномъ состояніи такого распаденія быть не можетъ, но иногда очень сильно чувствуется не только существованіе другой, скрытой стороны душевнаго бытія, но и ея вліяніе на нашу явную сознательную жизнь. Это чувство прекрасно выражено у Фета въ слѣдующемъ стихотвореніи, которое должно приводить въ недоумѣніе и негодованіе умы чисто-разсудочные:

«Что ты, голубчикъ, задумчивъ сидишь,
Слышишь, не слышишь,—глядишь, не глядишь?
Утро давно, а въ глазахъ у тебя,
Я посмотрю, и не день и не ночь».

---

[1]) Тамъ же, 223.

—Точно случилось жемчужную нить
Подлѣ меня тебѣ врозь уронить.
Чудную пѣсню я слышалъ во снѣ,
Нѣсколько словъ до яву мнѣ прожгло.

Эти слова-то ищу я опять
Всѣ, какъ звучали они, подобрать.
Вѣрно, ахъ! вѣрно сказала-бъ ты мнѣ,
Въ чемъ этотъ голосъ меня укорялъ [1]).

## IV.

Общій смыслъ вселенной открывается въ душѣ поэта двояко: съ внѣшней своей стороны, какъ красота природы, и съ внутренней, какъ любовь, и именно въ ея наиболѣе интенсивномъ и сосредоточенномъ выраженіи—какъ любовь половая. Эти двѣ темы: вѣчная красота природы и безконечная сила любви, и составляютъ главное содержаніе чистой лирики.

Всякая ли такъ называемая любовь можетъ быть содержаніемъ лирической поэзіи? Хотя многіе настоящіе поэты отъ Горація до Гейне талантливо воспѣвали половую необузданность, но произведенія ихъ въ этомъ родѣ только остроумныя шутки, чуждыя лирическаго вдохновенія. Это послѣднее само можетъ быть (съ матеріальной стороны) превращеніемъ полового инстинкта [2]), но оно никогда не имѣетъ его своимъ предметомъ. Настоящимъ поэтическимъ мотивомъ можетъ служить только истинная человѣческая любовь, то-есть та, которая относится къ истинному существу любимаго предмета. Такая любовь должна быть индивидуальною, свободною отъ внѣшнихъ случайностей и вѣчною. Она должна быть индивидуальною, потому что все родовое, въ равной мѣрѣ принадлежащее всѣмъ даннымъ субъектамъ, не составляетъ истиннаго существа ни одного изъ нихъ, и такимъ образомъ, если я люблю женщинъ, а не *эту* женщину, то значитъ я люблю только родовыя качества, а не существо, и слѣдовательно это не есть истинная любовь. Эта послѣдняя вторымъ своимъ признакомъ имѣетъ свободу отъ внѣшнихъ случайностей, которымъ подвластны житейскія явленія, но никакъ не существенная жизненная связь двухъ лицъ. Помимо всякой діалектики, никто не назоветъ истинною любовью такую,

[1]) I, 50.
[2]) Подобно тому, какъ механическое движеніе можетъ превращаться въ теплоту и свѣтъ.

которая можетъ прекратиться отъ несогласія родителей на бракъ или отъ какого-нибудь внѣшне-обязательнаго отношенія одной изъ сторонъ къ третьему лицу; и для простого здраваго смысла постоянство или прочность любви есть признакъ ея истинности. Отсюда же вытекаетъ и третій признакъ — ея вѣчность, ибо для истиннаго существа человѣка смерть, при всемъ своемъ огромномъ значеніи, есть все-таки лишь внѣшняя случайность, и слѣдовательно не можетъ упразднить ни самаго существа, ни его существенныхъ связей и отношеній.

Провѣримъ теперь наше утвержденіе на любовныхъ стихотвореніяхъ Фета. Для этого *Вечерніе Огни* особенно пригодны, такъ какъ ихъ вдохновеніе свободно отъ всякой примѣси юношескихъ увлеченій (чего нельзя сказать объ иныхъ стихахъ самого Пушкина) и представляетъ лишь истинную сущность предмета. Какую же любовь изображаетъ намъ это вдохновеніе: всенародную ли Афродиту, или Афродиту небесную, слѣпую ли силу родового влеченія, постоянную въ смыслѣ общаго закона, но неустойчивую и преходящую во всѣхъ своихъ единичныхъ явленіяхъ, или же индивидуально-духовное отношеніе, сосредоточенное въ своемъ единственномъ предметѣ, внутренно-безконечное и ничѣмъ несокрушимое?

Ты отстрадала, я еще страдаю,
Сомнѣніемъ мнѣ суждено дышать,
И трепещу, и сердцемъ избѣгаю
Искать того, чего нельзя понять.

А былъ разсвѣтъ! Я помню, вспоминаю
Языкъ любви, цвѣтовъ, ночныхъ лучей,
Какъ не цвѣсти всевидящему маю
При отблескѣ родномъ такихъ очей.

Очей тѣхъ нѣтъ,—и мнѣ не страшны гробы,
Завидно мнѣ безмолвіе твое,
И не судя ни тупости, ни злобы,
Скорѣй, скорѣй въ твое небытіе [1].

Эта ничѣмъ несокрушимая сила индивидуальной любви конечно не имѣетъ ничего общаго съ родовымъ влеченіемъ, хотя то, о чемъ эта сила свидѣтельствуетъ,—безсмертіе духа и вѣчность истинной жизни—еще не ясны для поэта: онъ еще „дышетъ сомнѣніемъ“ и кончаетъ словомъ „небытіе“. Но это только без-

---

¹) I, 9.

силіе субъективной мысли, отъ котораго скоро освободитъ поэта новый подъемъ истиннаго вдохновенія.

Томительно—призывно и напрасно
Твой чистый лучъ передо мной горѣлъ,
Нѣмой восторгъ будилъ онъ самовластно,
Но сумрака кругомъ не одолѣлъ.

Пускай клянутъ, волнуяся и споря,
Пусть говорятъ: то бредъ души больной;
Но я иду по шаткой пѣпѣ моря
Отважною, нетонущей ногой.

Я пронесу твой свѣтъ чрезъ жизнь земную;
Онъ мой,—и съ нимъ двойное бытіе
Вручила ты, и я, я торжествую
Хотя на мигъ безсмертіе твое [1]).

Въ слѣдующемъ удивительно прекрасномъ стихотвореніи лучъ истинной любви уже явно одолѣлъ окружающій сумракъ:

Какъ лилея глядится въ нагорный ручей,
Ты стояла надъ первою пѣсней моей.
И была ли при этомъ побѣда, и чья,
У ручья ль отъ цвѣтка, у цвѣтка ль отъ ручья?..

Ты душою младенческой все поняла,
Что мнѣ высказать тайная сила дала,
И хоть жизнь безъ тебя суждено мнѣ влачить,
Но мы вмѣстѣ съ тобой, насъ нельзя разлучить.

Та трава, что вдали на могилѣ твоей,
Здѣсь, на сердцѣ, чѣмъ старѣ оно, тѣмъ свѣжѣй,
И я знаю, взглянувши на звѣзды порой,
Что взирали на нихъ мы какъ боги съ тобой.

У любви есть слова, тѣ слова не умрутъ,
Насъ съ тобой ожидаетъ особенный судъ;
Онъ съумѣетъ насъ сразу въ толпѣ различить,
И мы вмѣстѣ придемъ, насъ нельзя разлучить [2]).

Эта настоящая любовь, надъ которою безсильны время и смерть, не остается только въ сердечной думѣ поэта, она воплощается въ ощутительные образы и звуки, и своею посмертною силой захватываетъ все его существо

Сіяла ночь. Луной былъ полонъ садъ; лежали
Лучи у нашихъ ногъ въ гостиной безъ огней.
Рояль былъ весь раскрытъ, и струны въ немъ дрожали,
Какъ и сердца у насъ за пѣснію твоей.

---

[1]) I, 8.
[2]) I, 10.

Ты пѣла до зари, въ слезахъ изнемогая,
Что ты одна любовь, что нѣтъ любви иной,
И такъ хотѣлось жить, чтобъ звука не роняя
Тебя любить, обнять и плакать надъ тобой.

И много лѣтъ прошло томительныхъ и скучныхъ,
И вотъ въ тиши ночной твой голосъ слышу вновь,
И вѣетъ какъ тогда во вздохахъ этихъ звучныхъ,
Что ты одна вся жизнь, что ты одна любовь.

Что нѣтъ обидъ судьбы и сердца жгучей муки,
А жизни нѣтъ конца, и цѣли нѣтъ иной,
Какъ только вѣровать въ рыдающіе звуки,
Тебя любить, обнять и плакать надъ тобой [1]).

Истинная любовь, будь то посмертная, или живая, говоритъ поэту только нездѣшнія рѣчи:

Въ страданьи блаженства стою предъ тобою,
И смотритъ мнѣ въ очи душа молодая,
Стою я овѣянный жизнью иною,
Я съ рѣчью нездѣшней, я съ вѣстью изъ рая.

Слетѣлъ этотъ мигъ не земной, не случайный,
Надъ нимъ такъ безсильны житейскія грозы,
Но вѣчной уснетъ онъ сердечною тайной,
Какъ вижу тебя я сквозь яркія слезы.

И въ трепетѣ сердце, и трепетны руки,
Въ восторгѣ склоняюсь предъ чуждою властью,
И мукой блаженства исполнены звуки,
Въ которыхъ сказаться такъ хочется счастью [2]).

Для вѣчной, несокрушимой силы истинной любви поэтъ находитъ не одни высокія, но и самыя простыя, задушевныя выраженія, какъ, напримѣръ, въ слѣдующемъ маленькомъ стихотвореніи:

Кровію сердца пишу я къ тебѣ эти строки,
Видно разлуки обоимъ несносны уроки,
Видно больному напрасно къ свободѣ стремиться,
Видно къ давно прожитому нельзя воротиться,
Видно во всемъ, что питало горячку недуга,
Легче и слаще вблизи упрекать намъ другъ друга [3]).

Паѳосъ истинной любви, овладѣвающій поэтомъ, среди унынія и упадка духа, и поднимающій его надъ временемъ и смертью,

---

[1]) I, 49.
[2]) I, 61.
[3]) Выпускъ II, стр. 36.

съ необычайною силой выраженъ въ слѣдующемъ превосходномъ стихотвореніи:

Страницы милыя опять персты раскрыли;
Я снова умиленъ и трепетать готовъ,
Чтобъ вѣтеръ иль рука чужая не сронили
Засохшихъ, одному мнѣ вѣдомыхъ цвѣтовъ.
О какъ ничтожно все! Отъ жертвы жизни цѣлой,
Отъ этихъ пылкихъ жертвъ и подвиговъ святыхъ
Лишь тайная тоска въ душѣ осиротѣлой,
Да тѣни блѣдныя у лепестковъ сухихъ.
Но ими дорожитъ мое воспоминанье;
Безъ нихъ все прошлое одинъ жестокій бредъ,
Безъ нихъ одинъ укоръ, безъ нихъ одно терзанье,
И нѣтъ прощенія, и примиренья нѣтъ [1]).

Истинная любовь относится къ тому существу любимаго предмета, которое глубже не только чувственной, но и нравственной красоты:

Не вижу ни красы души твоей нетлѣнной,
Ни пышныхъ локоновъ, ни ласковыхъ очей... [2])

Поэтому она и не боится смерти: она имѣетъ свое глубочайшее основаніе въ одномъ вѣчномъ „теперь“:

Привѣтами, встающими изъ гроба,
Сердечныхъ тайнъ безсмертье ты провѣрь.
Внѣвременной повѣемъ жизнью оба,
И ты, и я мы встрѣтимся: теперь [3]).

Истинная любовь не можетъ ни дробиться, ни повторяться; она исключительна и неизмѣнна:

Нѣтъ, я не измѣнилъ. До старости глубокой
Я тотъ же преданный...
. . . . . . . . . . . . . . . . . . .
Хоть память и твердитъ, что между насъ могила,
. . . . . . . . . . . . . . . . . . .
Не въ силахъ вѣрить я, чтобъ ты меня забыла,
Когда ты здѣсь передо мной.
Мелькнетъ ли красота иная на мгновенье,
Мнѣ чудится: вотъ-вотъ тебя я узнаю,
И нѣжности былой я слышу дуновенье,
И, содрогаясь, я пою [4]).

---

[1]) Вып. II, 33.
[2]) Тамъ же, 32.
[3]) Тамъ же, 35.
[4]) Вып. III, стр. 36.

То, что̀ въ дневной жизни сказывается лишь таинственнымъ дуновеніемъ, съ полною ясностью выступаетъ для „ночного“ сознанія:

Какъ вешній день, твой ликъ приснился снова,
Знакомую привѣтствую красу!
И по волнамъ ласкающаго слова
Я образъ твой прелестный понесу.

Сомнѣній нѣтъ, неясной нѣтъ печали,
Все высказать во снѣ умѣю я;
И мчитъ да мчитъ все далѣе и далѣ
Съ тобою насъ воздушная ладья [1]).

Если та любовь, которая вдохновляла приведенныя стихотворенія (а мы могли бы привести ихъ гораздо больше и изъ Фета, и изъ другихъ поэтовъ); если эта любовь, безусловно индивидуальная, относящаяся къ внутреннему, метафизическому существу, и потому вѣчная и неизмѣнная,—не существуетъ въ дѣйствительности или по крайней мѣрѣ не имѣетъ дѣйствительнаго предмета; если дѣйствительная любовь сводится съ одной стороны къ родовому влеченію, а съ другой—къ простой дружбѣ и солидарности житейскихъ интересовъ, прекращаясь во всякомъ случаѣ со смертью, то большая и лучшая часть лирической поэзіи есть фальшивый вымыселъ или самообманъ, а поэты только жонглеры или же маньяки. Отъ этого заключенія нельзя отдѣлаться указаніемъ, что неистинное въ жизни можетъ быть истиннымъ въ поэзіи, и наоборотъ. Конечно, житейская заурядность не имѣетъ ничего общаго съ поэзіей; но вопросъ именно въ томъ, исчерпывается ли жизнь этою заурядностью? Если же поэзія не находитъ себѣ опоры не только въ повседневной жизни, гдѣ она ее и не ищетъ, но и ни въ какой другой жизни; если она вообще ни на чемъ не основывается, кромѣ пылкаго воображенія поэта, то она, очевидно, есть лишь „бредъ души больной, иль плѣнной мысли раздраженье“.

Во всякомъ случаѣ для „чуткихъ людей“, воспріимчивыхъ къ голосу поэзіи, любовныя стихотворенія, въ родѣ приведенныхъ выше, могутъ служить гораздо лучшимъ подтвержденіемъ нѣкоторыхъ мистическихъ истинъ, нежели всевозможныя школьныя „доказательства“

---

[1]) Вып. IV, стр. 28.

## V.

Истинный смыслъ вселенной — индивидуальное воплощеніе міровой жизни, живое равновѣсіе между единичнымъ и общимъ, или присутствіе всего въ одномъ,—этотъ смыслъ, находящій себѣ самое сосредоточенное выраженіе для внутренняго чувства въ половой любви, онъ же для созерцанія является, какъ красота природы. Въ чувствѣ любви, упраздняющемъ мой эгоизмъ, я наиболѣе интенсивнымъ образомъ внутри себя ощущаю ту самую Божію силу, которая внѣ меня экстенсивно проявляется въ созданіи природной красоты, упраздняющей матеріальный хаосъ, который есть въ основѣ своей тотъ же самый эгоизмъ, дѣйствующій и во мнѣ. Внутреннее тождество этихъ двухъ проявленій міроваго смысла наглядно открывается намъ въ тѣхъ стихотвореніяхъ, гдѣ поэтическій образъ природы сливается съ любовнымъ мотивомъ. У Фета особенно много такихъ стихотвореній, и они едва ли не лучшія въ его прежнемъ сборникѣ. Есть прекрасные образчики этого рода и въ *Вечернихъ Огняхъ:*

Жду я, тревогой объятъ,
Жду тутъ—на самомъ пути,
Этой тропой черезъ садъ
Ты обѣщалась придти.

Плачась комаръ пропоетъ,
Свалится плавно листокъ...
Слухъ, раскрываясь, растетъ,
Какъ полуночный цвѣтокъ.

Словно струну оборвалъ
Жукъ, налетѣвши на ель,
Хрипло подругу позвалъ
Тутъ же, внизу, коростель.

Тихо подъ сѣнью лѣсной
Спятъ молодые кусты...
Ахъ, какъ пахнуло весной!..
Это навѣрное ты [1]).

Какъ прекрасно здѣсь чуткость къ природной жизни сливается съ чуткостью любви, и одно усиливаетъ другое. А вотъ дальше,

[1]) III, 2.

какъ тонко и точно въ одномъ яркомъ поэтическомъ образѣ объединяется чувство тайнаго смысла и природной, и человѣческой жизни:

Въ степной глуши, надъ влагой молчаливой,
Гдѣ круглые раскинулись листы,
Любуюсь я давно, пловецъ пугливый,
На яркіе плавучіе цвѣты.

Они манятъ и свѣжестью пугаютъ:
Когда къ звѣздамъ ихъ взорами прильну,
Кто скажетъ мнѣ, какую измѣряютъ
Подводные ихъ корни глубину?

О, не гляди такъ мягко и привѣтно!
Я такъ боюсь забыться какъ-нибудь;
Твоей души мнѣ глубина завѣтна,
Въ свою судьбу боюсь я заглянуть [1]).

Красота природы и сила любви имѣютъ въ поэтическомъ вдохновеніи одинъ и тотъ же голосъ, онѣ одинаково говорятъ „нездѣшнія рѣчи“ и какъ два крыла поднимаютъ душу надъ землею.

Отсталыхъ тучъ надъ нами пролетаетъ
Послѣдняя толпа;
Призрачный ихъ отрѣзокъ мягко таетъ
У луннаго серпа.

Царитъ весны таинственная сила
Съ звѣздами на челѣ.
Ты нѣжная! Ты счастье мнѣ сулила
На суетной землѣ.

А счастье гдѣ? Не здѣсь, въ средѣ убогой,
А вонъ оно какъ дымъ.
За нимъ! за нимъ! воздушною дорогой...
И въ вѣчность улетимъ! [2])

Или вотъ эта другая мелодія:

Мѣсяцъ зеркальный плыветъ по лазурной пустынѣ,
Травы степныя унизаны влагой вечерней,
Рѣчи отрывистѣй, сердце опять суевѣрнѣй,
Длинныя тѣни вдали потонули въ ложбинѣ.

Въ этой ночи, какъ въ желаніяхъ, все безпредѣльно,
Крылья растутъ у какихъ-то воздушныхъ стремленій,
Взялъ бы тебя и помчался бы также безцѣльно,
Свѣтъ унося, покидая невѣрныя тѣни.

---

[1]) III, 9.
[2]) Вып. I, стр. 45.

Можно ли, другъ мой, томиться въ тяжелой кручинѣ?
Какъ не забыть хоть на время язвительныхъ терній?
Травы степныя сверкаютъ росою вечерней,
Мѣсяцъ зеркальный бѣжитъ по лазурной пустынѣ [1]).

Есть лирическія стихотворенія, въ которыхъ красота и жизнь природы прямо отражаются въ поэтической душѣ, какъ въ зеркалѣ, не оставляя никакого мѣста для ея субъективности: видишь образъ, овладѣвшій поэтомъ, а самого поэта совсѣмъ не видно. Въ этомъ родѣ неподражаемый мастеръ—Тютчевъ. У Фета же, за немногими исключеніями, картина природы соединяется съ самостоятельнымъ, хотя и созвучнымъ, движеніемъ души, какъ напримѣръ:

На море ночное мы оба глядѣли [2]).
Подъ нами скала обрывалася бездной;
Вдали затихавшія волны бѣлѣли,
А съ неба отсталыя тучки летѣли,
И ночь красотой одѣвалася звѣздной.

Любуясь раздольемъ движенья двойного,
Мечта позабыла мертвящую сушу,
И съ моря ночного, и съ неба ночного,
Какъ будто изъ дальняго края родного,
Цѣлебною силою вѣяло въ душу.

Всю злобу земную, гнетущую, вскорѣ,
По своему каждый, мы оба забыли,
Какъ будто меня убаюкало море,
Какъ будто твое утолилося горе,
Какъ будто бы звѣзды тебя побѣдили [3]).

За этотъ послѣдній чудесный аккордъ можно, конечно, простить и прозаическое слово „вскорѣ“ и реторическій стихъ „мечта позабыла мертвящую сушу“.

Кромѣ главнаго лирическаго содержанія—любви и природы— нашъ поэтъ вдохновляется иногда и нравственно-философскими идеями. Такія темы вообще опасны для поэзіи, ибо съ ними легко попасть на „мертвящую сушу“ отвлеченной дидактики. Но что эта опасность можетъ быть избѣгнута, свидѣтельствуетъ слѣдующій прекрасный сонетъ:

Когда отъ хмелю преступленій
Толпа развратная буйна,
И радъ влачить въ грязи злой геній
Мужей великихъ имена,

---

[1]) I, 55.
[2]) Тютчевъ началъ бы прямо: Море ночное...
[3]) I, 30.

Мои сгибаются колѣни,
И голова преклонена,
Зову властительныя тѣни
И ихъ читаю письмена.

Въ тѣни таинственнаго храма
Учусь сквозь волны ѳиміама
Словамъ наставниковъ внимать:

И, забывая гулъ народный,
Ввѣряясь думѣ благородной,
Могучимъ вздохомъ ихъ дышать [1]).

Въ *Вечернихъ Огняхъ*, особенно въ IV выпускѣ, очень много pièces d'occasion и стихотворныхъ комплиментовъ. Эти послѣдніе вообще принадлежатъ, конечно, къ наименѣе важному отдѣлу „прикладной поэзіи"; но у Фета они большею частью выходятъ очень милы въ своемъ родѣ. Что касается до „стихотвореній на случай", то они могутъ имѣть чисто-поэтическое достоинство, если только данный случай связывается поэтомъ съ какимъ-нибудь мотивомъ общаго значенія. Вотъ образчикъ прекраснаго, истинно-поэтическаго стихотворенія, вызваннаго частнымъ случаемъ,—смертью близкаго поэту мальчика:

Тебя любили мы за рѣзвость молодую,
За нѣжность милыхъ словъ...
Другъ, Митя! Ты унесъ нежданно въ жизнь иную
Надежды стариковъ.

Уже слетѣлъ недугъ, навѣянъ злобнымъ рокомъ,
Твой пышный цвѣтъ сорвать;
Дитя! ты намъ предсталъ тогда живымъ урокомъ,
Какъ жить и умирать.

Когда, теряясь, всѣ удерживали слезы
Надъ мальчикомъ больнымъ,
Блаженныя свои и золотыя грезы
Передавалъ ты имъ.

И передъ смертію живой исполненъ ласки,
Ты взоръ обвелъ кругомъ,
И тихо самъ закрылъ младенческіе глазки,
Уснувъ послѣднимъ сномъ [2]).

## VI.

Мы не будемъ такъ долго останавливаться на сборникѣ Я. П. Полонскаго, менѣе обширномъ, нежели четыре выпуска *Вечернихъ*

[1]) I, 73.
[2]) IV, 29. А. А. Фетъ, узнавъ о настоящей статьѣ, преимущественно посвященной *Вечернимъ Огнямъ*, просилъ меня помѣстить здѣсь одну по-

*Огней*, и къ тому же на половину занятомъ двумя повѣстями въ стихахъ: *О правдѣ и кривдѣ* и *Анна Галдина*, и критическимъ діалогомъ о начинающихъ поэтахъ. Изъ лирическихъ же пьесъ, подлежащихъ нашему вѣдѣнію рядомъ съ чудесными созданіями истинно поэтическаго творчества, встрѣчаются произведенія неудачныя, но весьма, однако, поучительныя яснымъ свидѣтельствомъ о причинахъ неудачи. Есть неудачныя или менѣе удачныя стихотворенія и у Фета, но у него обыкновенно нельзя сказать, почему они не удались; и они, очевидно, написаны подъ вліяніемъ вдохновенія, но поэту почему-то не удалось закрѣпить это вдохновеніе соотвѣтствующимъ выраженіемъ. Тутъ могли дѣйствовать чисто индивидуальныя или даже физіологическія условія данной минуты, которыя услѣдить и опредѣлить совершенно невозможно. Въ неудачныхъ стихотвореніяхъ Полонскаго, напротивъ, причины неудачи не представляютъ ничего случайнаго и менѣе всего загадочны. Совершенно ясно, что эти стихотворенія прямо написаны не „отъ вдохновенія", а „отъ разума". А однимъ разумомъ такъ же невозможно создать настоящее стихотвореніе, какъ и родить настоящаго ребенка, это уже давно замѣчено философами. Поэту, какъ такому, принадлежитъ только то, чтò проистекаетъ изъ его вдохновенія; его достоинство и слава такъ же мало помрачаются неудачно-*придуманными* стихотвореніями, какъ и тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ плохо шьетъ сапоги, или слабо играетъ въ шахматы. Поэтому высоко цѣнимый нами славный лирикъ не посѣтуетъ на слѣдующія замѣчанія о его *не-настоящихъ* стихотвореніяхъ. Мы дѣлаемъ эти замѣчанія не въ укоръ ему, а для нѣкотораго назиданія читателей, особенно начинающихъ поэтовъ.

Вотъ, напримѣръ, образчикъ не-настоящаго стихотворенія: *Завѣтъ*, гдѣ авторъ обращается къ кому-то съ такими указаніями: „усовершенствуй то, чтò есть", „люби науку", „за вѣкомъ не спѣша слѣди", „усовершенствуй свой языкъ" [1]) и т. п. Все это очень хорошо, но, очевидно, для такихъ совѣтовъ требуется только благоразуміе, а отнюдь не вдохновеніе, а потому нѣтъ никакой причины давать имъ внѣшнюю видимость поэтической фор-

правку къ только-что вышедшему IV выпуску. А именно: на стр. 39, въ стихотвореніи, начинающемся словами «Въ полуночной тиши безсонницы моей»... третья строфа должна читаться такъ:

Богиня предо мной, давнишніе друзья,
То соблазнительны, то строги,
Но тщетно алтарей ищу предъ ними я:
Они развѣнчанные боги.

[1]) *Вечерній Звонъ*, стр. 37.

мы при полномъ отсутствіи внутренняго поэтическаго содержанія. Существуетъ, правда, въ старыхъ *христоматіяхъ* отдѣлъ дидактической поэзіи, на которую когда-то была даже мода, но вѣдь мода была и на кринолины.

А вотъ образчикъ въ другомъ родѣ, уже не въ видѣ однихъ голыхъ наставленій, а съ конкретнымъ образомъ, но образомъ придуманнымъ и крайне неудачнымъ.

Вотъ головня,—ни пламени не видно,
Ни дыму, но она еще горитъ,
И раскаленная, изъ-подъ золы, ехидно
И какъ бы вкрадчиво чадитъ...
Открой трубу, вооружись терпѣньемъ...

Далѣе головня ставится въ примѣръ людямъ, которые часто угораютъ: тогда какъ головня, очевидно, угорѣть не можетъ [1]. Но вѣдь подобное же и еще большее преимущество имѣетъ предъ нами и вода, которая не только угорѣть, но и утонуть не можетъ, что съ людьми нерѣдко случается. Напрасно также написано стихотвореніе *Неотвязная* [2]. Если и существуютъ въ природѣ изверги, способные довести несчастную женщину до такого умоизступленія, то вѣдь ихъ стихами не усовѣстишь.

Но перейдемъ поскорѣе къ настоящимъ стихотвореніямъ Полонскаго.

Зной, и все въ томительномъ покоѣ...

Не выписываю всей пьесы, уже напечатанной въ *Русскомъ Обозрѣніи.* Замѣчу только, что авторъ напрасно въ своемъ сборникѣ передѣлалъ конецъ этого прелестнаго стихотворенія, равно какъ и слѣдующаго (тоже напечатаннаго въ *Русскомъ Обозрѣніи):*

Не то мучительно, что вѣчно страшной тайной...

Прекрасна, за исключеніемъ двухъ-трехъ стиховъ, первая пьеса сборника:

Дѣтство нѣжное, пугливое,
Безмятежно шаловливое,
Въ самый холодъ вешнихъ дней
Лаской матери пригрѣтое
И на вѣки мной отпѣтое
Въ дни безумства и страстей,
Нынѣ всѣми позабытое,
Подъ морщинами сокрытое

[1]) *Вечерній Звонъ*, стр. 178.
[2]) Тамъ же, стр. 189.

Въ нѣдрахъ старости моей.
Для чего ты вновь встревожило
Зимній сонъ мой—словно ожило
И повѣяло весной?
. . . . . . . . . . . . . .
. . . . . . . . . . . . . .
— Старче! Развѣ ты—не я?
Я съ тобой на вѣки связано,
Мной вся жизнь тебѣ подсказана,
Въ ней сквозитъ мечта моя;
Не напрасно вновь явилось я,—
Твоей смерти дожидаюсь я,
Чтобъ припомнило и я
То, что̀ въ дни моей безпечности
Я забыло въ нѣдрахъ вѣчности—
То, что было до меня.

Отмѣтимъ еще слѣдующія пьесы, написанныя отъ „вдохновенія“: *Лебедь*, *Свѣтлое Воскресенье*, *Подросла*, *Фантазія*, *Кассандра* [1]), „тщетно сторою оконной ты ночлегъ мой занавѣсилъ“... и, наконецъ, заключительное стихотвореніе *Вечерній Звонъ:*

Но жизнь и смерти призракъ міру
О чемъ-то вѣчномъ говорятъ,
И, какъ ни громко пой ты, лиру
Колокола перезвонятъ.

Конечно, если лира говоритъ не о вѣчномъ; иначе колоколамъ нѣтъ основанія съ ней соперничать, какъ они не соперничаютъ съ церковнымъ органомъ или съ пѣвчими.

---

[1]) Къ *Кассандрѣ* мы, можетъ-быть, еще вернемся: она заслуживаетъ особаго разбора.

# По поводу сочиненія Н. М. Минскаго „При свѣтѣ совѣсти".

## 1890.

При свѣтѣ совѣсти. Мысли и мечты о цѣли жизни. Спб. 1890.

Сочиненіе г. Минскаго, содержащее его profession de foi, заслуживаетъ вниманія. Въ первыхъ двухъ частяхъ авторъ излагаетъ свои прежнія отрицанія и сомнѣнія, а въ третьей—свою новую вѣру. Умственный путь, пройденный г. Минскимъ, нельзя признать за правильный и общеобязательный для всѣхъ мыслящихъ умовъ, а результаты, къ которымъ онъ приходилъ на этомъ пути, едва ли могутъ кого-нибудь удовлетворить. Въ современномъ обществѣ, однако, навѣрное есть много людей, переживающихъ въ своемъ сознаніи то же, что и г. Минскій, но неспособныхъ дать своему внутреннему опыту такого отчетливаго литературнаго выраженія. Болѣзненное развитіе душевной жизни стало теперь явленіемъ настолько общимъ, что безо всякой обиды для г. Минскаго можно назвать его исповѣдь интереснымъ психо-патологическимъ этюдомъ. Но есть въ ней и явные признаки возможнаго выздоровленія; быть-можетъ, нѣсколько указаній на сущность болѣзни будутъ не безполезны и для самого автора.

Г. Минскій увѣренъ и старается доказать, что человѣческая жизнь управляется исключительно эгоизмомъ; безкорыстной любви нѣтъ и быть не можетъ; то, что за нее принимается, есть лишь утонченный эгоизмъ—стремленіе къ первенству, самомнѣніе и тщеславіе. Доказывая это положеніе, авторъ, во-первыхъ, очевидно смѣшиваетъ эгоизмъ съ самосознаніемъ, а во-вторыхъ, вовсе не различаетъ главнаго и прямого мотива нравственной дѣятельности отъ побочныхъ психическихъ явленій, ее сопровождающихъ. Г. Минскій разсуждаетъ приблизительно такъ: человѣкъ никогда не можетъ отдѣлаться отъ самого себя, онъ всегда себя чувствуетъ и думаетъ о себѣ, слѣдовательно онъ всегда эгоистъ. Заключеніе ложное, ибо эгоизмъ состоитъ вовсе не въ формѣ самосознанія, необходимо присущей

всякимъ человѣческимъ чувствамъ и дѣйствіямъ, а въ особенномъ качествѣ и направленіи этихъ чувствъ и дѣйствій. Есть чувства и дѣйствія, которыя нарушаютъ живую связь одиночнаго лица со *всѣми*, и есть чувства и дѣйствія, которыя эту связь поддерживаютъ и укрѣпляютъ. Первыя называются эгоистичными, вторыя — альтруистичными. Затѣмъ остается и тотъ несомнѣнный фактъ, что ко всякой альтруистичной дѣятельности примѣшиваются въ душѣ дѣятеля такія чувства и желанія, которыя, *еслибы они получили значеніе преобладающихъ мотивовъ*, превратили бы всю дѣятельность въ эгоистичную. Но именно въ извѣстныхъ случаяхъ они не становятся преобладающими этическими мотивами, а остаются лишь психологическою примѣсью, неспособною уничтожить безкорыстнаго характера всей дѣятельности: серебро съ лигатурой не есть еще фальшивое серебро.

Впрочемъ, хотя 1) всякое нравственное дѣйствіе человѣка совершается сознательно и, слѣдовательно, содержитъ нѣкоторое обращеніе на себя, и хотя 2) самыя безкорыстныя чувства и дѣянія не исключаютъ эгоистической примѣси,—однако та картина постоянно рефлектирующаго самолюбія, переходящаго въ безпредѣльное самообожаніе, которую съ такимъ увлеченьемъ рисуетъ почтенный авторъ, изображаетъ намъ внутреннюю жизнь не человѣка вообще, а лишь извѣстнаго разряда людей. Еслибы всѣ были въ одинаковой (именно, безконечной) степени самолюбивы и тщеславны, тогда самыя понятія о самолюбіи и тщеславіи, какъ особыхъ свойствахъ, не могли бы образоваться, а также не было бы основанія для психіатріи брать въ свое вѣдѣніе людей, одержимыхъ маніей величія.

Отрицая возможность безкорыстной любви, г. Минскій самъ же себя и опровергаетъ. Въ „снѣ о страшномъ судѣ“ предъ его олицетворенную совѣсть предстаетъ олицетвореніе материнской любви. Признавая безкорыстность этой любви, „совѣсть“ укоряетъ ее только въ узкости: „Почему,—говоритъ она,—материнская любовь очерствляетъ сердце матери ко всему, что не есть ея дитя?“ Но еслибы даже это и было безусловнымъ правиломъ, то вѣдь вопросъ не въ большемъ или меньшемъ объемѣ любви, а въ томъ, обращена ли она исключительно на самого субъекта, или на другое существо. Г. Минскій сначала рѣшительно утверждалъ, что человѣкъ можетъ жить только *въ себѣ* и *для себя*. Но фактъ безкорыстной материнской любви, допущенный и имъ, (да какъ же его и не допустить?) показываетъ намъ человѣческое существо, живущее въ другомъ и для другого. Фактъ этотъ тѣмъ болѣе важенъ, что онъ принадлежитъ не къ человѣческому только міру, но въ сильной степени свойственъ и міру

животному. Если безкорыстная любовь встрѣчается и у животныхъ, то кто же повѣритъ г. Минскому, что ея вовсе нѣтъ въ человѣчествѣ.

Такъ же опровергаетъ себя г. Минскій и своимъ указаніемъ на половую любовь. Въ томъ же снѣ онъ представляетъ влюбленнаго юношу (почему непремѣнно юношу?), который взываетъ къ совѣсти, указывая на предметъ своей страсти: „Желаніе жить едва вмѣщается въ груди... Жить, чтобы сознавать, что она, мое божество, живетъ.... Чтобы видѣть, какъ дышетъ эта грудь...“ и такъ далѣе. На такія заявленія влюбленнаго юноши, который при этомъ „лежалъ у ногъ красавицы и, зажженный огнемъ любви. прижималъ ея одежду къ своимъ горячимъ губамъ“,—совѣсть г. Минскаго возражаетъ слѣдующее: „Согласенъ ли ты, чтобы эту богиню любили и ласкали, кромѣ тебя, и другіе?“ Вопросъ совершенно неумѣстный, ибо дѣло опять-таки не въ широтѣ чувства, а въ его способности разбивать оковы индивидуальнаго бытія и заставлять одно существо жить въ другомъ и для другого. Къ тому же общее и окончательное сужденіе о половой любви должно быть приложимо ко всѣмъ ея случаямъ. Между тѣмъ сужденіе г. Минскаго совсѣмъ непримѣнимо къ тѣмъ случаямъ, когда обѣ стороны одинаково склонны къ единобрачію и находятъ другъ въ другѣ полное удовлетвореніе (какъ это бываетъ у голубей, а иногда и у людей).

Но помимо половой и материнской любви мы находимъ уже въ животномъ царствѣ болѣе обширныя проявленія альтруизма въ тѣхъ случаяхъ, когда множество особей связаны въ одно солидарное цѣлое (у общественныхъ животныхъ). Когда муравей или пчела-работница жертвуютъ своею жизнью для блага своего общества, то, конечно, они руководятся при этомъ не тѣми тщеславными мыслями, которыя такъ хорошо анализируетъ г. Минскій, а дѣйствуютъ просто въ силу своей реальной принадлежности къ цѣлому, солидарность съ которымъ преобладаетъ у нихъ надъ чувствомъ индивидуальнаго самосохраненія. Когда подобныя же явленія мы встрѣчаемъ въ мірѣ человѣческомъ, то нѣтъ основанія предполагать для нихъ существенно иныя причины. Разумѣется, соціальный альтруизмъ у человѣка болѣе сознателенъ, а потому и болѣе свободенъ. Кромѣ того, вслѣдствіе большей сложности психической жизни человѣческій героизмъ всегда смѣшанъ, въ большей или меньшей степени, съ самолюбивой рефлексіей. Въ этой послѣдней г. Минскій большой знатокъ, но онъ напрасно отождествляетъ съ нею самую сущность соціальнаго альтруизма. Впрочемъ, онъ и тутъ не преминулъ самъ опровергнуть собственное заблужденіе. „Вполнѣ, до экстаза, блаженство бытія,—

говоритъ онъ,—постигается лишь тогда, когда передъ яркимъ свѣтомъ моей души другая душа *добровольно померкнетъ, добровольно признаетъ мое первенство, добровольно полюбитъ мое бытіе, больше своего собственнаго.* Въ древности нѣкоторыя лица достигали этого высочайшаго счастія, опираясь на силу предразсудковъ. Такъ, японскимъ микадамъ удалось увѣрить народъ, что они—потомки богини Аматеры, и народъ, въ теченіе вѣковъ, *добровольно боготворилъ ихъ.* Такимъ же боготвореньемъ наслаждались брамины, убѣдившіе народъ, что они созданы изъ устъ Брамы, а другія касты—изъ его рукъ и ногъ" (стр. 20, 21).

Г. Минскій, повидимому, не замѣчаетъ, что выставляя боготворимыхъ избранниковъ чудовищами эгоизма и самомнѣнія, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ признаетъ боготворящихъ ихъ людей за безкорыстныхъ альтруистовъ. По основному его положенію, безкорыстной любви нѣтъ и быть не можетъ—и вдругъ оказывается, что цѣлыя народныя массы добровольно полюбили чужое бытіе больше своего собственнаго—правда, въ силу „предразсудковъ". Муравьи и пчелы—альтруисты въ силу „инстинкта"; японцы и индусы—альтруисты въ силу „предразсудковъ". Не найдутся ли, однако, и такія существа, которыя будутъ альтруистами въ силу совѣсти и разума? Какъ бы то ни было, маленькія неопредѣленныя слова не могутъ закрыть огромныхъ и совершенно опредѣленныхъ фактовъ, которыми держится и жизнь животныхъ, и жизнь человѣчества.

Обличивши въ первой части своей книжки человѣческую жизнь въ исключительномъ эгоизмѣ, нашъ авторъ старается (во второй части) найти „внѣ-жизненную правду", „святыню", или „абсолютъ", и находитъ (въ третьей части) эту святыню и этотъ абсолютъ—именно, мысль объ абсолютномъ ничтожествѣ, о не-сущемъ (μὴ ὄν). Мысль эта, т. е. понятіе абсолютнаго въ его отрицательномъ опредѣленіи, очень не нова: она есть idée fixe всего восточнаго умозрѣнія. Метафизика китайская (лао-цзэ, въ своемъ *тао-тэ-кингѣ)* и индійская опочили на этой идеѣ. Въ *Абидармѣ* (метафизическая часть священнаго буддійскаго трехкнижія—*трипитака)* мысль объ абсолютномъ небытіи и объ абсолютной невозможности, какъ основѣ всего существующаго, изложена въ выраженіяхъ еще болѣе смѣлыхъ, или, если угодно, еще болѣе нелѣпыхъ, чѣмъ у г. Минскаго [1]). Другія теософическія системы—александрійскій неоплато-

[1]) Нѣсколько характеристичныхъ отрывковъ изъ Абидармы можно найти въ классическомъ сочиненіи Евгенія Бюрнуфа: „Introduction dans l'histoire du Bouddhisme indien".

низмъ, еврейская каббала—усвоивши себѣ вполнѣ эту идею отрицательнаго абсолюта (у каббалистовъ онъ имѣетъ и особое названіе—*энъ-софъ,* которое мы рекомендуемъ г. Минскому вмѣсто его измышленнаго „мэона"), не ограничиваются, однако, ею, а развиваютъ и положительное содержаніе абсолютнаго начала.

Г. Минскій, остановившись на отрицательномъ опредѣленіи абсолютнаго, старается дать ему содержаніе, проводя его по всѣмъ основнымъ категоріямъ нашего міра. Очевидно, что сопоставленіе отрицательнаго абсолюта съ конечнымъ бытіемъ можетъ выразиться только въ противорѣчіяхъ. Если мы захотимъ мыслить условныя формы какъ безусловныя, то понятно, что ни къ чему, кромѣ внутреннихъ противорѣчій, мы прійти не можемъ. Платонъ въ своихъ діалогахъ „Парменидъ" и „Софистъ" [1]) прекрасно раскрылъ діалектическія противорѣчія въ общихъ логическихъ категоріяхъ *единаго* и *многаго, сущаго* и *не-сущаго.* Кантъ въ „Критикѣ чистаго разума" превосходно изложилъ внутреннія противорѣчія *космологическаго абсолюта.* Правда, ни Платонъ, ни Кантъ не видѣли здѣсь *цѣли жизни.* Такое значеніе діалектическому процессу придаетъ г. Минскій—и придаетъ напрасно. Во всякомъ случаѣ, ясно, что нашему автору не удалось свести концовъ съ концами. Онъ исходитъ изъ утвержденія, что наша человѣческая жизнь осуждается совѣстью за то, что она—эгоистическая. Оправдаться отъ этого осужденія возможно только найдя жизнь неэгоистическую. Вмѣсто этого, г. Минскій предлагаетъ намъ какъ „цѣль жизни" приходить въ экстазъ по случаю діалектическихъ соображеній о бытіи и небытіи, о пространствѣ и времени и т. д., давно извѣстныхъ всякому студенту, слушавшему лекціи по исторіи философіи.

Въ книжкѣ г. Минскаго выразилась, какъ мы замѣтили, общая душевная болѣзнь нашего времени, но вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣкоторые признаки исцѣленія. Душевная болѣзнь состоитъ въ утвержденіи своего *я,* какъ чего-то абсолютнаго, въ полномъ невниманіи къ реальной и нравственной связи, дѣлающей это *я* неотдѣлимой частицею великаго цѣлаго. Признаки *возможнаго* выздоровленія заключаются въ томъ, что г. Минскій недоволенъ результатами такого фальшиваго обособленія своего *я.* Но *дѣйствительнаго* выздоровленія здѣсь еще нѣтъ, ибо г. Минскій, вмѣсто нравственно-практическаго выхода изъ ложной жизни, толкуетъ о какихъ-то „мэонахъ", которые,

[1]) Извѣстно, что принадлежность этихъ діалоговъ Платону оспаривается, хотя, по нашему мнѣнію, неосновательно. Въ данномъ случаѣ это вопросъ безразличный.

по его собственному завѣренію, не только не существуютъ, но и не могутъ существовать. Надѣемся, что онъ на этомъ не остановится и пойметъ, что такая діалектическая абракадабра не въ состояніи избавить кого бы то ни было отъ дѣйствительнаго зла и страданія жизни.

---

# Письмо къ редактору „Вопросовъ философіи и психологіи", Н. Я. Гроту.

1890.

## О заслугѣ В. В. Лесевича для философскаго образованія въ Россіи.

Любезный другъ Николай Яковлевичъ!

Широкая программа, принятая Вами для журнала „Вопросы философіи и психологіи“,—программа, не исключающая никакихъ взглядовъ и направленій мысли, безъ сомнѣнія, есть единственно возможная при существующихъ условіяхъ. Я не знаю, желательно, или нѣтъ, разводить финиковыя пальмы на берегахъ рѣки Печоры, но знаю, что это невозможно. Столь же невозможно коллективное философское изданіе въ строго-опредѣленномъ и исключительномъ направленіи тамъ, гдѣ философское образованіе находится еще на стадіи „туманныхъ пятенъ“, и гдѣ каждый мыслитель есть единственный послѣдователь своего направленія и единственный представитель своей школы. Со свойственнымъ Вамъ альтруизмомъ Вы не пожелали быть единственнымъ сотрудникомъ вашего журнала и, не имѣя возможности сдѣлать изъ него органъ несуществующей школы, Вы должны были сообщить ему характеръ періодическаго „изборника“ философскихъ статей безъ различія взглядовъ и направленій. Принимая такимъ образомъ на себя обязанности широкаго гостепріимства, Вы не могли, конечно, избѣжать и нѣкоторыхъ неудобствъ. Пришлось, между прочимъ, давать мѣсто преувеличеннымъ оцѣнкамъ нѣкоторыхъ заслугъ и трактатамъ о такихъ явленіяхъ умственной жизни, внутреннее значеніе которыхъ незначительно. Если такого недостатка нельзя избѣжать, то слѣдуетъ его уравновѣшивать, не оставляя безъ вниманія заслугъ дѣйствительныхъ, хотя и скромныхъ, особенно если онѣ не были оцѣнены по достоинству. Въ слѣдующій разъ я намѣренъ воздать должное замѣчательнымъ философскимъ трудамъ высокопреосвященнаго Никанора, архіепископа херсонскаго и одесскаго. А теперь позвольте напомнить вамъ о несомнѣнной услугѣ, которую оказалъ

философскому образованію въ Россіи нашъ общій съ Вами литературный противникъ В. В. Лесевичъ.

Чтобы оцѣнить эту услугу, намъ нужно вернуться довольно далеко назадъ, къ тому времени, которое непосредственно знакомо намъ лишь по смутнымъ гимназическимъ воспоминаніямъ. Я называю это время эпохою смѣны двухъ катехизисовъ. Обязательный авторитетъ митрополита Филарета былъ внезапно замѣненъ столь же обязательнымъ авторитетомъ Людвига Бюхнера. Какъ уже давно было замѣчено умными людьми [1]), эта смѣна произошла давно безъ всякой внутренней борьбы. Но я не знаю, почему видятъ здѣсь что-то прискорбное. Если авторитетъ пространнаго катехизиса принимался на вѣру, безъ разсужденія, то въ чемъ же могла состоять внутренняя борьба изъ-за него? Первый шагъ на пути разсужденія уже заключалъ въ себѣ отрицаніе прежняго безусловнаго авторитета, именно потому, что онъ выдавался за безусловный, не взирая на его весьма условную, ultra-условную форму. Я помню, что впервые поколебался въ вѣрѣ, когда увидалъ популярную книжку по геологіи или палеонтологіи, въ которой были между прочимъ раскрашенные рисунки разныхъ допотопныхъ чудовищъ. Сначала я думалъ, что это сказки, но когда удостовѣрился изъ текста книжки и изъ объясненій старшихъ, что всѣ эти мегатеріи и плезіозавры дѣйствитлеьно существовали нѣкогда и потомъ исчезли, то моему ребяческому уму пришлось сдѣлать роковой выборъ между допотопнымъ катехизисомъ и допотопными звѣрями. Очевидно, выборъ былъ уже заранѣе рѣшенъ тѣмъ простымъ обстоятельствомъ, что катехизисъ, хотя бы и допотопный, есть дѣло рукъ человѣческихъ, тогда какъ мегатеріи и плезіозавры и безъ человѣка существовали. Думаю, что этого простого разсужденія для большинства тогдашнихъ передовыхъ людей было вполнѣ достаточно, чтобы разомъ перейти отъ одного міросозерцанія къ другому, которое уже и принималось затѣмъ en bloc, благо какъ разъ вовремя явилась и книжка съ готовыми на все отвѣтами—„Kraft und Stoff“ Бюхнера. А чтобѣ понять, что бытіе плезіозавровъ нисколько не противорѣчитъ истинному богопочитанію,—для этого нуженъ былъ сравнительно сложный и тонкій процессъ мысли; но откуда же ему было взяться? Вѣдь даже скудныя философскія каѳедры нашихъ университетовъ были передъ тѣмъ упразднены.

Итакъ, умственное движеніе не могло сразу пойти правильнымъ

[1]) Наприм. Ю. Ѳ. Самаринымъ въ его предисловіи къ соч. Хомякова и въ письмахъ о матеріализмѣ.

ходомъ, и первый опытъ независимаго мышленія какъ малолѣтнихъ гимназистовъ, такъ и взрослыхъ людей того же умственнаго уровня долженъ былъ разрѣшиться замѣной православнаго катехизиса матеріалистическимъ. Нынѣ не мало людей, разсуждающихъ такимъ образомъ: поколику старый катехизисъ содержалъ въ себѣ истинное вѣроученіе, а новый, напротивъ того, состоитъ изъ заблужденій, то и замѣна перваго послѣднимъ была великимъ злодѣяніемъ и бѣдствіемъ, какъ бы нѣкимъ грѣхопаденіемъ русской интеллигенціи. Разсужденіе это поражаетъ своею простотою, именно тою простотою, которая по пословицѣ хуже воровства. Какъ же не стыдно забывать, что исповѣданіе стараго катехизиса очень часто облекалось въ формы ни съ чѣмъ несообразныя и даже безчеловѣчныя, тогда какъ „новая вѣра" при всѣхъ своихъ заблужденіяхъ связывалась (по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ) съ порывами человѣколюбія! Отвлеченно говоря, тутъ не было, конечно, никакой логики. Изъ того, что „Богъ, есть духъ вѣчный, вездѣсущій, всевѣдущій, всеблагій" никакъ не слѣдуетъ, что челюсти нашихъ ближнихъ должны быть сокрушаемы. Подобнымъ образомъ, когда приверженецъ новаго катехизиса выступалъ съ такого рода заявленіемъ: „нѣтъ ничего кромѣ матеріи и силы; борьба за существованіе произвела сначала птеродактилей, а потомъ плѣшивую обезьяну, изъ которой выродились и люди: итакъ, всякій да полагаетъ душу свою за други своя", то насчетъ строгой правильности этого послѣдняго вывода также могли возникать справедливыя сомнѣнія. Конечно, не нужно ничего преувеличивать: съ одной стороны осатанѣлость, уживавшаяся съ высшими истинами, далеко не всегда доходила до безконечности, а съ другой стороны стремленіе полагать душу свою во имя птеродактиля весьма часто ограничивалось однимъ пустословіемъ. Тѣмъ не менѣе въ общемъ намъ казалось, что преданность старымъ началамъ выражается по преимуществу въ дѣйствіяхъ сокрушительныхъ, тогда какъ напротивъ новый культъ плѣшивой обезьяны смягчаетъ сердца и утробы.

Перехожу къ собственному предмету настоящаго письма. Если новый ложный катехизисъ имѣлъ передъ старымъ истиннымъ указанное нравственное преимущество, то въ теоретическомъ отношеніи никакого успѣха не было сдѣлано, все оставалось попрежнему. Сердца пламенѣли новою вѣрою, но умы не работали, ибо на всѣ вопросы были уже готовые и безусловные отвѣты: c'était à prendre ou à laisser. Пока оставалась въ силѣ эта безусловность матеріалистической догмы, ни о какомъ умственномъ прогрессѣ не могло быть рѣчи. Новая вѣра начинала уже превращаться въ обязательное право-

вѣріе, теряя свои прежнія гуманныя черты. Явилась нетерпимость, преслѣдованія. Покойный Юркевичъ, мыслитель съ большими достоинствами, былъ подвергнутъ анаѳемѣ и лишенъ добраго имени единственно за свое философское отрицаніе матеріализма. Изъ такого плачевнаго состоянія передовая часть русскаго общества могла выйти только тогда, когда авторитетъ Бюхнера былъ замѣненъ авторитетомъ Огюста Конта. Спачала это былъ только третій катехизисъ на мѣсто второго, но въ самой сущности этого новѣйшаго катехизиса было нѣчто такое, что совершенно измѣняло положеніе дѣла и открывало возможность дальнѣйшаго правильнаго развитія. Я разумѣю великій принципъ относительности,—отрицаніе всякихъ безусловныхъ рѣшеній и безотчетныхъ, самодовлѣющихъ утвержденій, особенно нестерпимыхъ подъ личиной схоластическихъ аргументовъ. Ученикъ древняго благочестія на вопросъ: чѣмъ доказывается боговдохновенность Священнаго Писанія,—долженъ былъ, не задумываясь, отвѣчать: сія боговдохновенность непреложно удостовѣряется многими свидѣтельствами самого Священнаго Писанія, которое, будучи боговдохновеннымъ, объявляетъ намъ сущую истину. На подобныхъ же оборотахъ мысли основана и матеріалистическая догматика въ самыхъ существенныхъ своихъ пунктахъ. Позитивизмъ принципіально устраняетъ всю эту игру ума; онъ заботится не объ окончательности, а объ основательности философскихъ рѣшеній; поэтому онъ старается никогда не терять мысленной нити, связывающей относительныя обобщенія ума съ конкретными фактами опыта, и никогда не замѣнять этихъ послѣднихъ произвольно гипостазированными абстракціями въ родѣ матеріи, силы и т. п. Позитивная философія явилась послѣ увлеченія идеалистическими и матеріалистическими догмами, какъ возобновленіе того разумнаго скептицизма, котораго общее правило состоитъ въ томъ, чтобы ничего не предрѣшать и все изслѣдовать. Это есть, несомнѣнно, первое элементарное условіе истинной философіи, и если въ Россіи разовьется правильное философское образованіе, то первая заслуга въ этомъ дѣлѣ принадлежитъ тѣмъ писателямъ, которые, не удовлетворившись господствующею догматикою „Kraft und Stoff“, перенесли на нашу почву и широко распространили идеи французскаго и англійскаго позитивизма. Среди этихъ писателей г. Лесевичъ занимаетъ видное мѣсто рядомъ съ гг. Михайловскимъ и Де-Роберти. Но у г. Лесевича есть еще и дальнѣйшая, спеціально ему принадлежащая заслуга.

Позитивная философія Огюста Конта и Герберта Спенсера есть, конечно, лишь первый шагъ на пути къ отчетливому критическому

міросозерцанію. Относительность знанія утверждается здѣсь на томъ основаніи, что мы познаемъ только явленіе, а бытіе вещей самихъ въ себѣ остается недоступнымъ нашему уму. Но самое понятіе явленія, которымъ опредѣляется все это воззрѣніе, не подвергается въ немъ достаточному анализу и критикѣ. У позитивистовъ нѣтъ сколько-нибудь порядочной теоріи познанія или гнозеологіи, и такимъ образомъ основная мысль этого ученія оказывается непровѣренною. Основатель школы, совсѣмъ ничего не понимавшій въ спеціально-философскихъ вопросахъ, повидимому, обусловливалъ познаваемыя явленія исключительно физіологическою дѣятельностью нервовъ и мозга; но такъ какъ нервы и мозгъ сами суть не болѣе какъ явленія лишь относительно нами познаваемыя, то никакого толка съ этой стороны выйти не можетъ. Этотъ основной недостатокъ позитивизма Милль хотѣлъ восполнить на почвѣ англійской эмпирической психологіи, но запутался тутъ въ еще худшихъ противорѣчіяхъ и долженъ былъ въ концѣ концовъ прійти къ образцово-нелѣпой теоріи абсолютнаго феноменизма, утверждающей, что ничего не существуетъ кромѣ состояній сознанія самихъ по себѣ, безъ сознающаго и сознаваемаго. Между тѣмъ задолго до появленія Контовскаго курса позитивной философіи и Миллевской системы логики истинно-философская критика познанія была уже произведена Эммануиломъ Кантомъ во всякомъ случаѣ съ бо̀льшимъ толкомъ и успѣхомъ, чѣмъ какіе оказались у его французскаго и англійскаго преемниковъ. Позитивисты, которые не желали превращать своего ученія въ новый видъ безотчетной догматики и не могли успокоиться на такомъ бредѣ, какъ абсолютный феноменизмъ, неизбѣжно должны были обратиться отъ смутнаго эмпирическаго скепсиса къ строгимъ и глубокимъ анализамъ критической философіи. Изъ русскихъ позитивистовъ г. Лесевичъ первый, если не ошибаюсь, понялъ эту необходимость и весьма настойчиво утверждалъ ее въ своихъ двухъ книжкахъ: „Опытъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивной философіи“ (СПБ. 1877) и „Письма о научной философіи“ (СПБ. 1878).

Отъ Конта къ Канту—этотъ хронологическій регрессъ есть, конечно, огромный прогрессъ философскаго разумѣнія. Но „Критика чистаго разума“ не такая вещь, на которой можно окончательно остановиться; это не пристань философскаго мышленія, а скорѣе лишь обозначеніе его фарватера. Самъ Кантъ видѣлъ въ критицизмѣ лишь подготовительную работу для будущей научной (не догматической) метафизики. Конечно, Кантъ не призналъ-бы, таковой ни въ одномъ изъ умозрительныхъ ученій, исторически вышедшихъ изъ его критики,—

ни въ акробатическихъ фокусахъ Гегелевской діалектики, ни въ насильственномъ и безплодномъ сочетаніи идеализма и матеріализма у Шопенгауера. Но этимъ еще не предрѣшается вопросъ объ иной, болѣе твердой и критически обоснованной метафизикѣ.

Г. Лесевичъ недавно (въ одной изъ статей „О научной философіи" въ журналѣ „Русская Мысль") сдѣлалъ мнѣ ироническій комплиментъ, признавши меня родоначальникомъ нѣкотораго ряда метафизическихъ попытокъ въ нашей новѣйшей философской литературѣ. Я долженъ возвратить ему этотъ комплиментъ съ процентами. Это правда, что я первый предварилъ обращеніе русскихъ умовъ къ метафизическимъ вопросамъ (въ моей юношеской диссертаціи „Кризисъ западной философіи", возбудившей такой гнѣвъ въ гг. Де-Роберти и Лесевичѣ). Быть-можетъ, послѣдующими своими писаніями я оказалъ на кого-нибудь и прямое вліяніе въ этомъ направленіи. Но это ограничивалось очень тѣсными предѣлами. У меня была та невыгода, что всѣ стадіи отрицанія и скептицизма были пережиты мной въ первой юности, а на публичную дѣятельность я выступилъ уже прямо съ метафизическими взглядами и даже мистическими убѣжденіями, и потому для огромнаго большинства публики являлся человѣкомъ отпѣтымъ. Другое дѣло г. Лесевичъ: когда такой рьяный защитникъ позитивизма начинаетъ настойчиво призывать къ Канту, т. е. къ источнику всякой метафизики, то это должно импонировать самымъ рѣшительнымъ послѣдователямъ „новой вѣры".

Признавши полною мѣрою за г. Лесевичемъ эту важную заслугу въ дѣлѣ обращенія русскаго общества къ метафизикѣ, я тѣмъ свободнѣе могу сдѣлать ему одинъ упрекъ. Его отношеніе къ прежнимъ единомышленникамъ—гг. Вырубову и Де-Роберти—совершенно несправедливо. Онъ можетъ не соглашаться съ ихъ мнѣніями и порицать ихъ труды, но это порицаніе могло бы по справедливости переходить въ глумленіе лишь въ томъ случаѣ, еслибы онъ имѣлъ дѣло съ противниками недобросовѣстными, чего никакъ нельзя сказать про этихъ двухъ почтенныхъ писателей, которые къ тому же не менѣе г. Лесевича содѣйствовали исцѣленію русскихъ умовъ отъ матеріалистической эпидеміи посредствомъ контовского позитивизма; правда, онъ пошелъ дальше ихъ. Но вотъ вѣдь Вы, Николай Яковлевичъ, начавъ также съ позитивизма, пошли еще гораздо дальше его,—не подвергаете же Вы его однако всяческимъ поношеніямъ за „отсталость". Упоминаю объ этомъ не для осужденія почтеннаго В. В. Лесевича, а лишь для того, чтобы меня не заподозрили въ излишнемъ къ нему пристрастіи.

С.-Петербургъ,
29 Октября 1890 года.

# Иллюзія поэтическаго творчества.

1890.

*Эпосъ и Лирика графа А. К. Толстаго.* Критическое изслѣдованіе Н. М. Соколова. Спб. 1890 г. (299 стр.).

Занимая безспорное мѣсто въ исторіи русской литературы, поэзія графа А. К. Толстаго имѣетъ не одинъ лишь исторический интересъ. Она продолжаетъ доставлять эстетическое наслажденіе множеству читателей и особенно удовлетворяетъ тѣхъ, къ кому обращался Горацій въ свои лучшія минуты (musarum sacerdos *virginibus pueris-que canto*). Но и болѣе строгая критика признаетъ за стихотвореніями Толстаго истинно-поэтическое значеніе. „Подъ впечатлѣніемъ удачныхъ произведеній поэта, — пишетъ о немъ Н. Н. Страховъ, — произведеній, въ которыхъ такъ полно высказалась его душа, мы начинаемъ яснѣе понимать его менѣе удачные стихи, находимъ въ нихъ настоящую поэзію. Книга какъ будто вся озаряется свѣтомъ, выходящимъ изъ нѣсколькихъ, болѣе яркихъ точекъ; мы убѣждаемся, наконецъ, что имѣемъ дѣло съ дѣйствительнымъ поэтомъ и начинаемъ сочувствовать ему въ каждомъ его душевномъ движеніи“.

Какъ первая у насъ монографія о поэзіи Толстаго, книга г. Соколова заслуживаетъ вниманія. Но разобраться въ этомъ произведеніи дѣло не легкое. Въ книгѣ нѣтъ ни предисловія, ни оглавленія, ни раздѣленія самаго текста на главы, ни вообще какого бы то ни было расчлененія. Начинается она очень издалека, или лучше сказать свысока, именно изреченіемъ Сенеки: „если хочешь подчинить себѣ все, самъ подчини себя разуму“; напомнивъ намъ эту прописную истину, г. Соколовъ выражаетъ свою скорбь объ исчезновеніи логики изъ русской литературы. „Логика, говоритъ онъ, сошла со сцены незамѣтно, сама собой, безъ борьбы и безъ тризны; какъ-то вдругъ она оказалась ненужною и была сдана въ архивъ для случайныхъ справокъ историка и археолога“. Если г. Соколовъ, въ самомъ

дѣлѣ, увѣренъ, что логика сдана въ архивъ, то непонятно, какими же средствами думаетъ онъ убѣждать читателей въ справедливости своихъ мыслей. Вѣроятно, впрочемъ, это только фраза, съ которою самъ авторъ не соединяетъ опредѣленнаго смысла. На слѣдующей страницѣ (4) онъ увѣряетъ, что „такъ называемое интеллигентное общество совсѣмъ перестало интересоваться широкими обобщеніями и попытками дать отвѣтъ на вопросы философіи“. Можно не вѣрить въ блестящую будущность русской философіи, но нельзя отрицать того факта, что именно въ послѣднее время философскіе вопросы возбуждаютъ у насъ особый интересъ и даже давно отпѣтая и погребенная метафизика возвращается къ новой жизни.

Описавъ въ краткихъ, но неясныхъ чертахъ умственное состояніе нашего общества и помянувъ недобрымъ словомъ періодическую печать, авторъ переходитъ наконецъ къ поэзіи, но къ поэзіи не Толстаго, а г. Фофанова, надъ которымъ и издѣвается не безъ остроумія. Это дѣло, конечно, позволительное, хотя ужъ слишкомъ легкое. Но вовсе непозволительно ставить на одну доску съ г. Фофановымъ графа А. А. Голенищева-Кутузова единственно на основаніи его незрѣлой юношеской поэмы „Гашишъ“, которую онъ самъ призналъ неудовлетворительною и исключилъ изъ послѣдняго изданія своихъ стихотвореній. Въ современной литературѣ авторъ поэмы *Дѣдъ простилъ* и *Сказокъ ночи*, несомнѣнно, выдается какъ настоящій поэтъ, въ стихахъ котораго иногда явственно слышится вѣяніе Пушкинскаго духа.

Г. Соколовъ строго порицаетъ нашихъ молодыхъ поэтовъ за изысканность сюжетовъ въ ихъ поэзіи. „Пересмотрите, говоритъ онъ, сборники ихъ стихотвореній, и вы увидите, что тамъ много, очень много Будды“ (стр. 12). „Можетъ-быть,—спрашиваетъ онъ далѣе,—это симптомъ богатой эрудиціи? Можетъ-быть, наши поэты усвоили себѣ всю мудрость священныхъ Ведъ и въ образѣ Будды возсоздаютъ тотъ народъ, который молился этому богу? Если бы дѣло было такъ, наши поэты по справедливости заслужили бы лучшіе лавры поэзіи. Всякій народъ создаетъ свой Олимпъ изъ лучшихъ сокровищъ своей мысли и своего чувства. Поэтому возсоздать для современнаго сознанія полузабытаго языческаго бога со всѣмъ тепломъ жизни, со всѣми оттѣнками мѣстнаго колорита, со всѣми этнографическими черточками культа—значитъ вызвать къ новой жизни давно мертвый народъ и давно пережитую эпоху“ (стр. 12 и 13).

Во всякомъ случаѣ менѣе тяжкій грѣхъ наполнять свои стихотворенія Буддою, нежели въ прозѣ называть его полузабытымъ язы-

ческимъ богомъ, которому покланялся давно мертвый народъ, выразившій свою мудрость въ священныхъ Ведахъ [1]). Или, можетъ-быть, спросимъ мы въ свою очередь, это симптомъ богатой эрудиціи? Можетъ быть г. Соколовъ усвоилъ себѣ новѣйшія парадоксальныя теоріи Сенара и Керна о миѳологическомъ значеніи основателя буддизма? Болѣе вѣроятно, къ сожалѣнію, что нашъ авторъ, столь строгій къ другимъ, имѣетъ о Буддѣ столь же туманное понятіе, какъ и о Кантѣ, котораго онъ не только называетъ „основоположникомъ нѣмецкаго пессимизма“ (17 стр.), что въ извѣстномъ смыслѣ допустимо, но еще утверждаетъ, что кенигсбергскій философъ „скорбѣлъ о томъ, что вещь въ себѣ непознаваема“ (19 стр.). Ужъ не скорбѣлъ ли онъ кстати и о томъ, что небытіе лишено существованія?

Наполнивъ еще не одинъ десятокъ страницъ посторонними разсужденіями, г. Соколовъ подходитъ, наконецъ, къ прямому предмету своей книги. „Родникъ творчества русской поэзіи, говоритъ онъ, изсякъ давно, и еще раньше Фофановыхъ и Минскихъ вдохновлялись чужою красотой графъ А. Толстой, Фетъ и другія звѣзды Пушкинской плеяды... Говорить о современныхъ поэтахъ, не касаясь ихъ предшественниковъ, нельзя. Иллюзіи современной красоты и искусства возникли давно; онѣ уже успѣли пріобрѣсти устойчивость и признаніе, прежде чѣмъ наши юные поэты выступили на арену поэтическаго творчества. Мы начинаемъ анализъ этихъ иллюзій съ разбора эпоса и лирики графа А. К. Толстаго, пѣвца красоты, поборника искусства для искусства“ (53, 54 стр.)

Итакъ, оказывается, что г. Соколовъ писалъ цѣлую книгу о Толстомъ и (какъ видно изъ заключительныхъ словъ на стр. 299) готовитъ еще другую, о Фетѣ, только для того, чтобъ объяснить этими предшественниками поэзію г. Фофанова и компаніи, которая, по его же мнѣнію, никакого значенія и интереса имѣть не можетъ. Если такъ, то нашъ авторъ, конечно, имѣлъ достаточное, хотя лишь субъективное, основаніе оплакивать пропажу логики.

Главный грѣхъ въ поэзіи графа А. Толстаго, по мнѣнію его критика, состоитъ въ воспроизведеніи красоты: этимъ вносится чуждый пластическій элементъ въ поэзію. „Красиво только то, что можно видѣть. Красота всегда конкретна или, по терминологіи искусства, пластична. „*Въ искусствѣ красота передается только*

[1]) Впрочемъ, г. Соколовъ не только изъ давно умершаго Будды, но и изъ нынѣ здравствующаго А. А. Фета дѣлаетъ языческаго бога. Говоря о чистыхъ эстетикахъ, онъ выражается такъ: „они создаютъ своихъ Фетовъ и фетишей и ограждаютъ ихъ отъ любопытства и зоркости непосвященныхъ интердиктами и заклинаніями“ (42 стр.).

*рѣзцомъ или кистью*“ (59 стр.). Если такъ, то, значитъ, красота не можетъ присутствовать въ стихотвореніяхъ Толстаго; если же она тамъ есть, то, значитъ, ее можно передавать и помимо рѣзца и кисти, значитъ, она возможна и въ поэзіи, и еще нужно доказать, что она въ ней составляетъ что-то непозволительное. Но, очевидно, и тутъ г. Соколовъ остается вѣренъ своему убѣжденію, что логика сдана въ архивъ. Туда же, по его мнѣнію, сдана и красота. „Въ настоящее время, говоритъ онъ, суровость варварства одержала побѣду надъ культурною впечатлительностью Грека. Антиной, красота котораго пріобрѣла ему дружбу Марка Аврелія (?!), удостоившійся изъ-за красоты почти божескихъ почестей, теперь совершенно непонятенъ“ (66 стр.). Особенно непонятенъ онъ въ качествѣ друга Марка Аврелія. Очевидно, г. Соколовъ вмѣстѣ въ логикой и красотой сдалъ въ архивъ и свой учебникъ исторіи.

Мысль о зловредности красоты въ поэзіи есть единственный эстетическій принципъ и критерій нашего автора. Имъ онъ и руководствуется въ своей критикѣ стихотвореній Толстаго, поскольку эта критика не ограничивается случайными и безсвязными замѣчаніями. Весьма популярная поэма *Грѣшница*, дѣйствительно, не принадлежитъ къ числу лучшихъ произведеній Толстаго. Но въ чемъ же видитъ ея главный недостатокъ г. Соколовъ? Если только я вѣрно понялъ смыслъ его многословныхъ разсужденій, онъ находитъ, что поэтъ, увлекшись стремленіемъ къ пластичности, представилъ лишь образъ Христа въ его внѣшнихъ чертахъ, а также и обращеніе грѣшницы изобразилъ какъ внезапное чудо, тогда какъ, по мнѣнію критика, нужно было бы для передачи внутреннихъ мотивовъ драматическаго положенія остановиться, съ одной стороны, на самомъ ученіи Христа (то-есть изложить своими словами и въ стихахъ содержаніе четвероевангелія), а съ другой стороны, описать психологическій процессъ, постепенно приведшій блудницу къ обращенію, такъ какъ чудесъ для блудницъ Христосъ будто бы не дѣлалъ. Такимъ образомъ нашъ критикъ подвергъ своему осужденію именно ту сторону поэмы, которая безупречна. При этомъ его соображенія невѣрны со всѣхъ точекъ зрѣнія. Во-первыхъ, согласно христіанской вѣрѣ, самая личность Спасителя была божественна и, слѣдовательно, могла производить глубокое дѣйствіе на души однимъ своимъ явленіемъ, помимо всякихъ словъ и поученій. Во-вторыхъ, факты внезапныхъ обращеній во всѣ времена и въ различныхъ религіяхъ исторически несомнѣнны и психологически понятны. Въ-третьихъ, наконецъ, еслибы поэтъ поступилъ согласно желанію критика, то, конечно, въ его произведеніи

не оказалось бы красоты, но не оказалось бы также и поэзіи. Вмѣсто того, чтобы настаивать на отличіи поэзіи отъ живописи и скульптуры, критику слѣдовало бы выяснить различіе между поэзіей и другими словесными произведеніями, не имѣющими поэтическаго характера. Элементъ пластичности и живописи вовсе не враждебенъ поэзіи, какъ почему-то вообразилъ себѣ г. Соколовъ, а напротивъ необходимъ для нея; что ей дѣйствительно враждебно, такъ это элементъ прозаичности, отвлеченной рефлексіи. Но именно этой аксіомы нашъ критикъ и не понимаетъ или не принимаетъ, и этимъ элементарнымъ дефектомъ обусловлена вся его критика.

Критика баллады Садко имѣетъ также лишь дефективное основаніе. Г. Соколовъ не хочетъ понять забавныхъ чертъ, намѣренно вложенныхъ поэтомъ въ эту шутку, и вслѣдствіе этого непониманія обстоятельный разборъ баллады у нашего критика выходитъ самъ ненамѣренно забавнымъ.—

Надъ древними подъемляся дубами,
Онъ островъ нашъ отъ недруговъ стерегъ,
Въ войну и миръ равно честимый нами,
Онъ зорко вкругъ глядѣлъ семью главами,
Нашъ Ругевитъ, непобѣдимый богъ.

Выписавъ всю эту прекрасную балладу, г. Соколовъ подвергаетъ и ее своей безпощадной критикѣ, причемъ обнаруживаетъ большой недостатокъ сообразительности. Разсказъ о покореніи Датчанами Руги и о посрамленіи ея бога ведется отъ лица Ругичанина, и вотъ нашъ критикъ находитъ неправдоподобнымъ объективный тонъ разсказчика: онъ долженъ бы браниться, проклинать, скрежетать зубами и, не останавливаясь на славной генеалогіи датскаго короля, обозвать его какою-нибудь презрительною кличкой. Но, во-первыхъ, разсказываетъ, очевидно, старикъ о событіи давно минувшемъ, котораго онъ былъ очевидцемъ въ дѣтствѣ или первой юности.

Мы помнимъ день: заря едва всходила...

И далѣе:

Мы помнимъ день, какъ мы не устояли,
Какъ Яроміръ Владиміромъ разбитъ,
Мы помнимъ день, гдѣ наши боги пали...

Ясно, что это воспоминаніе о далекомъ прошломъ, и слѣдовательно скрежетъ зубовный былъ бы здѣсь гораздо болѣе неправдоподобенъ, нежели объективный тонъ. Во-вторыхъ, г. Соколовъ забываетъ, что всѣ оставшіеся въ живыхъ Ругичане (слѣдовательно и

разскащикъ въ томъ числѣ) приняли христіанство и притомъ безъ внутренняго сопротивленія, такъ какъ они разочаровались въ непобѣдимости своего бога, что и составляетъ главный мотивъ стихотворенія. Чувство этого разочарованія пересилило ненависть къ врагу даже въ самый моментъ пораженія, тѣмъ менѣе оставляло оно ей мѣста впослѣдствіи. Наконецъ, помимо этого, гдѣ же видано, чтобы побѣжденные обзывали презрительными кличками своихъ побѣдителей? Если въ старомъ Ругичанинѣ еще осталось національное самолюбіе, то именно оно должно было побуждать его представить покорителя Ру́ги въ особомъ величіи и славѣ подобно тому, какъ народы Востока сдѣлали полубога изъ завоевавшаго ихъ Александра Македонскаго. Въ силу этого національнаго чувства разскащикъ упоминаетъ и о необычайной смѣлости датскаго короля:

На Ругичанъ онъ первый шелъ безъ страха,

и объ его происхожденіи отъ знаменитаго кіевскаго князя, къ тому же одноплеменнаго Ругичанамъ:

То русскаго шелъ правнукъ Мономаха.

Мелкая придирчивость, предвзятая мысль находить всевозможные недостатки въ разбираемыхъ произведеніяхъ заставляетъ критика на каждомъ шагу дѣлать забавные промахи. Вотъ нѣсколько примѣровъ. По поводу дракона, пожиравшаго тѣла убитыхъ въ сраженіи (поэма *Драконъ*), г. Соколовъ приходитъ въ недоумѣніе: что значитъ „безчестье“, которое гадъ наносилъ тѣламъ, „иного ждавшимъ погребенья“. „Гадъ, — говоритъ онъ, — который можетъ не только жрать, но и безчестить, — гадъ очень непростой“ (стр. 125). Какъ будто не ясно, что безчестье для убитыхъ въ томъ только и состояло, что ихъ пожиралъ гадъ и тѣмъ самымъ лишалъ честнаго христіанскаго погребенія. На стр. 153 критикъ упрекаетъ Толстаго за то, что у него переходы отъ картины къ картинѣ обусловлены обыкновенно словами „вдругъ“, „внезапно“, „нежданно“ „и вотъ“, напримѣръ: *и внезапно* изъ-за мыса выбѣгаютъ волнорѣзы Боривоя, и далѣе: *вотъ* грянулъ громъ, — какъ будто изъ-за мыса, т.-е. изъ-за угла, можетъ что-нибудь показаться, иначе какъ внезапно [1]), и какъ будто громъ можетъ грянуть съ постепенностью!

---

[1]) Замѣчаніе г. Соколова въ этомъ случаѣ тѣмъ болѣе несправедливо, что внезапное появленіе Боривоева флота подготовлено однако, въ предъидущихъ строфахъ, гдѣ описывается, какъ Датчане заслышали его появленіе прежде, чѣмъ увидали,

И епископу въ смятеньи
Отвѣчаетъ блѣдный инокъ:

Въ балладѣ *Алеша Поповичъ* критикъ повергнутъ въ недоумѣніе слѣдующими стихами:

За плечами видны гусли,
А въ ногахъ червленый щитъ,
Супротивъ его царевна
Полоненная сидитъ.
Подъ себя поджала ножки,
Лѣтникъ свой подобрала
И считаетъ робко взмахи
Богатырскаго весла.

„*Отчего же*, спрашиваетъ г. Соколовъ, у полоняночки такая нецарственная поза? Какъ удобно, по домашнему, она поджала ножки и подобрала платье въ богатырской лодкѣ! Это скорѣе простая русская дѣвушка“ (стр. 163). Кажется, можно разрѣшить это важное недоумѣніе. Царевна поджала ножки и подобрала платье по той причинѣ, что на днѣ лодки было мокро; вообще же различіе между царственными и нецарственными позами не можетъ быть строго выдержано во всѣхъ обстоятельствахъ жизни.

Толстой виноватъ предъ судомъ г. Соколова и въ томъ, что онъ „любилъ смотрѣть“, замѣчалъ и передавалъ красоту зрительную (стр. 195), и въ томъ, что онъ любилъ слушать, замѣчалъ и передавалъ красоту звуковъ (стр. 206, 207), и въ томъ, наконецъ, что онъ пытался иногда передать незримое и неуловимое (стр. 211). Тутъ уже критикъ достигаетъ за вершины комизма. Приведя стихи:

И слышу я, какъ разговоръ
Вездѣ немолчный раздается,
Какъ сердце каменное горъ
Съ любовью въ темныхъ нѣдрахъ бьется,

г. Соколовъ замѣчаетъ: „отчего бы поэту, если ему видно незримое и слышно неуловимое,—отчего бы ему не посмотрѣть заодно, любовь *къ чему* бьется въ каменномъ сердцѣ горъ?“ (стр. 212). Ни у Толстаго, ни въ природѣ любовь не бьется, а сердце бьется любовью; на вопросъ же *къ чему?* г. Соколовъ отвѣта не получитъ: пускай самъ догадывается.

Далѣе (стр. 218) Толстой обвиняется въ пиѳагорействѣ, въ пристрастіи къ метафизикѣ чиселъ. Посудите сами:

*Семь* волковъ идутъ смѣло,
Впереди ихъ идетъ

---

То не ржанье, то гудѣнье
Боривоевыхъ волынокъ.

Прочіе примѣры „внезапности переходовъ“, указанные критикомъ, въ сущности такъ же мало доказательны.

*

Волкъ *осьмой*, шерсти бѣлой.
А таинственный ходъ
Заключаетъ *девятый;*
Съ окровавленной пятой
Онъ за ними идетъ и хромаетъ.

А далѣе еще болѣе явное пиѳагорейство:

Ты *тринадцать* картечей
Козьей шерстью забей
И стрѣляй по нимъ смѣло!
Прежде рухнетъ волкъ бѣлый,
А за нимъ упадутъ и другіе.

Въ дополненіе къ девяти волкамъ и тринадцати картечамъ, г. Соколовъ указываетъ еще на того же Ругевита съ его семью головами, семью бородами и семью мечами, забывая, что Ругевитъ выдуманъ не Толстымъ, а былъ дѣйствительный идолъ именно съ такимъ числомъ головъ, бородъ и мечей. Конечно, и я буду обвиненъ въ пиѳагорействѣ г. Соколовымъ, если скажу, что его критика ищетъ полдня въ четырнадцать часовъ.

Въ видѣ послѣдняго обвиненія нашъ критикъ сближаетъ поэзію Толстаго съ франмасонствомъ, о которомъ и излагаетъ по этому случаю всѣ свои свѣдѣнія,—свѣдѣнія случайныя и безсвязныя и никакого основательнаго знакомства съ предметомъ не показывающія. [1]).

Въ заключеніе г. Соколовъ обѣщаетъ подвергнуть такому же разбору поэзію Фета. Конечно, нашимъ поэтамъ, ни умершимъ, ни живущимъ подобная критика повредить не можетъ. Не повредитъ она и читателямъ, на каковыхъ г. Соколовъ едва ли можетъ разсчитывать. Но жаль начинающаго автора: при всѣхъ своихъ странностяхъ, онъ вовсе не лишенъ литературной способности, которую могъ бы примѣнять болѣе осмысленнымъ образомъ.

---

[1]). Напримѣръ, г. Соколовъ не знаетъ повидимому, что названіе „Философа Неизвѣстнаго“ принадлежитъ весьма извѣстному, особенно среди нашихъ масоновъ, мистическому писателю Сен-Мартену.

# Рецензія на книгу Е. П. Блавацкой—The key to Theosophy.

*The key to Theosophy,* being a clear exposition, in the form of question and answer, of ethics, science and philosophy for the study of which the theosophical Society has been founded, by H. P. Blavatsky. London (the theosophical publishing company 7, Duke Street, Adelphi, W. C.) and New-York. 1889. (Е. П. Блавацкая, Ключъ къ Теософіи). (8° XII+310).

1890.

Весьма извѣстный авторъ „Изиды безъ покрывала“ (Isis unveiled), „тайнаго ученія“ (the secret doctrine), „изъ пещеръ и дебрей Индостана“ и пр. — Е. П. Блавацкая издала недавно интересную книгу, которая есть вмѣстѣ и пространный катехизисъ нео-будизма[1]), и апологія теософическаго общества. Не имѣя возможности излагать здѣсь подробно и оцѣнивать по существу эту такъ-называемую „теософію“, остановлюсь только на нѣкоторыхъ пунктахъ, показавшихся мнѣ особенно любопытными.

Съ первыхъ словъ (стр. 1) на вопросъ: есть ли „теософія“ религія, авторъ отвѣчаетъ самымъ рѣшительнымъ отрицаніемъ (it is not). „Теософія“ есть не религія, а божественное знаніе или наука. Самый терминъ относится, по объясненію г-жи Блавацкой, не къ единому Богу, а къ богамъ или ко всякому божественному существу, и означаетъ не мудрость Божію, а божественную мудрость, т. е. такую, которая принадлежитъ богамъ вообще. Поэтому усвоивая себѣ „теософію“ человѣкъ становится какъ бы однимъ изъ боговъ. Впрочемъ на страницѣ 4 и слѣд. о „теософіи“ говорится какъ о нѣкоей единой, начальной и сокровенной религіи, а на стр. 13 прямо заявляется: „Theosophy, as already said, is the *Wisdom-Religion*“. Такимъ образомъ это и есть и не есть религія. Кажущееся противорѣчіе

---

[1]) Какъ объясняетъ г-жа Блавацкая, она проповѣдуетъ будизмъ (съ однимъ д), т. е. ученіе мудрости (Боди или Буди), которое можетъ быть связано, но не должно быть отождествляемо съ буддизмомъ (два д), т. е. ученіемъ Гаутамы Будды.

разрѣшается на стр. 58, гдѣ авторъ объясняетъ, что „теософія“ не есть религія, потому что она, какъ абсолютная истина, есть сущность всѣхъ религій, относится къ нимъ какъ бѣлый лучъ къ отдѣльнымъ цвѣтамъ спектра. Любопытно впрочемъ, что изъ числа религій, имѣющихъ въ своей основѣ теософическую истину, исключается религія іудейская, не выражающая никакой истины, по мнѣнію автора (45).

„Теософія“, а также и теософическое общество, заключаетъ въ себѣ два отдѣленія (sections): внутреннее или эсотерическое и внѣшнее или экзотерическое (19). Члены общества, занимающіеся внѣшними экзотерическими задачами, именно филантропіей и изученіемъ восточныхъ ученій, называются также мірскими членами (lay members); тѣ же, которые посвящаютъ свою жизнь усвоенію тайныхъ знаній и силъ, называются посвященными (initiates) [1]). Впрочемъ, и во внутренней или эсотерической группѣ теософическаго общества болѣе стремящихся, чѣмъ достигнувшихъ. Только эти послѣдніе, истинные мастера своего дѣла, суть въ собственномъ смыслѣ посвященные или настоящіе теософисты и оккультисты. Для нихъ нѣтъ чудесъ, они знаютъ и творятъ необычайныя вещи научнымъ образомъ, по тайнымъ законамъ природы,—только внѣшніе непосвященные члены теософическаго общества могутъ вѣрить въ чудеса (27).

По поводу отношенія „теософіи“ къ спиритизму авторъ настаиваетъ на различіи между видимою преходящею личностью человѣка и его подлинною пребывающею индивидуальностью. Истинное метафизическое *я* есть актеръ, тогда какъ являющаяся на землѣ личность—только роль, которую онъ исполняетъ на жизненной сценѣ. У одного актера бываетъ много различныхъ ролей, одно и то же индивидуальное существо послѣдовательно является въ цѣломъ рядѣ личныхъ существованій. Оно выступаетъ сначала въ роли „духа“,—какъ Аріель, или Пуккъ; затѣмъ является статистомъ, входитъ въ составъ „народа“, „воиновъ“, „хора“; потомъ поднимается до степени „говорящихъ лицъ“, играетъ главныя роли въ перемежку со второстепенными и наконецъ сходитъ со сцены какъ „волшебникъ“ Просперо (34). Авторъ могъ бы подтвердить свою мысль указаніемъ на то, что слово persona первоначально означало только личину или маску.

Въ главѣ объ основныхъ ученіяхъ „теософіи“ авторъ полемизируетъ противъ общепринятыхъ понятій о Богѣ и молитвѣ и пред-

---

[1]) Эти послѣдніе обязываются торжественною клятвой хранить тайну. (38, 50)

лагаетъ вмѣсто нихъ совершенно другія. Къ сожалѣнію, положительная сторона этого ученія гораздо менѣе ясна и опредѣленна, чѣмъ отрицательная. Божество „теософіи" то опредѣляется какъ абсолютное бытіе, то признается лишь чистою абстракціей (pure abstraction, p. 66); молитва сначала рѣшительно и безусловно отвергается („do you believe in prayer and do you ever pray? — *We do not*. We *act* instead of *talking*". ibid.), а затѣмъ допускается какъ „внутреннее повелѣніе" (internal command), причемъ такая „волевая молитва" (will-prayer) обращается къ „нашему Отцу небесному" (our Father in Heaven), который находится въ самомъ человѣкѣ (is in man himself, p. 67).

Болѣе оригинально, менѣе похоже на избитый раціонализмъ необудійское ученіе о семичастномъ составѣ человѣка. Въ нашемъ конкретномъ существѣ нео-будисты различаютъ: 1) физическое тѣло *(рупа)*, 2) жизненную силу *(прана)*, 3) двойникъ или астральное тѣло *(линга-шарира)*, 4) страстную душу *(кама-рупа)*; съ этою „низшею четверицей" соединяется „высшая троица", а именно: 5) умъ, свободное самоопредѣляющееся начало въ человѣкѣ *(манасъ)*, 7) идеальная сущность, носительница или чистая форма духа *(будди)* и наконецъ 7) самъ духъ, непосредственно исходящій изъ абсолютнаго *(атма)*. Посмертная судьба человѣка опредѣляется сообразно тому, соединяется ли его сознательное и свободное начало (манасъ) съ высшими элементами, т.-е. ближайшимъ образомъ съ его чистою идеей (будди), или же напротивъ—съ низшими, т. е. непосредственно съ его страстною душой (кама-рупа). Въ этомъ послѣднемъ случаѣ человѣкъ послѣ болѣе или менѣе призрачнаго существованія распадается на свои составные элементы и какъ личное существо подвергается уничтоженію (annihilation). Въ случаѣ же торжества высшихъ стремленій, человѣческое *я* нераздѣльно соединяется со своимъ божественнымъ началомъ, претворяется въ атма-будди и проходитъ различныя фазы райскаго блаженства (коихъ сущность и значеніе, къ сожалѣнію, недостаточно явствуютъ изъ ихъ санскритскихъ названій). Относительно конечныхъ результатовъ этого блестящаго поприща мы не находимъ въ книгѣ опредѣленныхъ и твердыхъ указаній. Сохраняетъ ли обожествленный человѣческій духъ на вѣки свою истинную индивидуальность, или онъ растворяется безъ остатка въ единомъ универсальномъ началѣ — этотъ вопросъ повидимому остается нерѣшеннымъ для г-жи Блавацкой, которая колеблется то въ ту, то въ другую сторону, потому, вѣроятно, что вообще отношеніе между индивидуальнымъ духомъ и абсолютнымъ принци-

помъ недостаточно выяснено въ нео-будизмѣ, не раздѣляющемъ однако точки зрѣнія подлиннаго первоначальнаго буддизма, для котораго этотъ вопросъ рѣшался очень просто, или, лучше сказать, вовсе упразднялся, такъ какъ тутъ одинаково отрицалось и универсальное и индивидуальное бытіе. Наши же оккультисты пользуются обоими терминами, стараясь то отождествить ихъ, то утвердить ихъ различіе. Повидимому, г-жа Блавацкая склоняется къ тому представленію, что индивидуальный духъ (атма) есть чистый лучъ универсальнаго начала, преломляемый человѣческимъ сознаніемъ. Но, во-первыхъ, это только метафора, а во-вторыхъ, спрашивается: откуда берется здѣсь само это человѣческое сознаніе съ его способностью разлагать божественный свѣтъ, дробить абсолютное единство? На этотъ предметъ въ шестнадцати системахъ индійской философіи [1]) можно найти немало разнохарактерныхъ взглядовъ, но ни одинъ изъ нихъ мы не имѣемъ права приписать нашему автору.

Впрочемъ, если вѣрить настойчивому утвержденію г-жи Блавацкой, что „теософія“ есть *знаніе основанное на наблюденіи и опытѣ* (knowledge based on observation and experience, p. 87), то пожалуй и неумѣстно искать здѣсь разрѣшенія высшихъ метафизическихъ вопросовъ; ибо кто же наблюдалъ первоначальное происхожденіе индивидуальнаго бытія, и кто дѣлалъ опыты надъ окончательными результатами міроваго процесса?

Если главныя теоріи и доктрины теософическаго общества кажутся намъ весьма шаткими и смутными, то практическіе его результаты представляются крайне неудовлетворительными не только намъ, но и самому автору „ключа́“. По его признанію, общество, хотя существуетъ всего пятнадцать лѣтъ, однако уже успѣло не менѣе, если не болѣе, прочихъ религіозныхъ сектъ, обнаружить въ своей средѣ зависти, раздоровъ и всякихъ дрязгъ. Оно является очень жалкимъ образчикомъ (a very poor specimen) всемірнаго братства и нуждается въ коренномъ преобразованіи (255—6). Съ трогательнымъ прямодушіемъ описываетъ г-жа Блавацкая нравственные недуги и преступныя стремленія, одолѣвшія нѣкоторыхъ посвященныхъ и выдающихся (prominent) членовъ духовнаго братства. Одинъ подъ вліяніемъ непомѣрнаго тщеславія и самолюбія объявилъ себя непогрѣшимымъ

---

[1]) Сводъ этихъ системъ сдѣланъ индійскимъ писателемъ XIV вѣка Мадава-Ачарья въ книгѣ Сарва-Даршана-Самграха, которую перевели по-англійски Cowell и Gough (London, 1882). Въ число этихъ системъ включенъ и буддизмъ, какъ одна изъ низшихъ степеней умозрѣнія; высшая же (шестнадцатая) система—Веданта, или абсолютный пантеизмъ, основанная философомъ Самкара-Ачарья, излагается отдѣльно.

оракуломъ и единственнымъ настоящимъ теософистомъ, отнимая у всѣхъ прочихъ это качество; другой путемъ интригъ и всевозможныхъ предосудительныхъ средствъ пытался стать во главѣ одного важнаго отдѣла общества и наконецъ потребовалъ отъ основателей (полковника Олькотта и г-жи Блавацкой), чтобъ они насильно навязали его членамъ отдѣла, вовсе не желавшимъ такого наставника; третій предался черной магіи, т. е. производилъ съ эгоистическими цѣлями тайное психическое давленіе на другихъ лицъ и т. д. (254). Правда, эти „выдающіеся“ члены кончили тѣмъ, что вышли изъ общества и стали его врагами, но и о большинствѣ остающихся г-жа Блавацкая высказываетъ очень не высокое мнѣніе. Въ виду этого не совсѣмъ понятно, почему она такъ внушительно повторяетъ по чужому адресу евангельское изреченіе о томъ, что дерево познается по плодамъ его.

Чѣмъ менѣе нашъ авторъ скрываетъ въ своемъ дѣлѣ оборотную сторону медали, тѣмъ болѣе онъ внушаетъ довѣріе, когда опровергаетъ другого рода обвиненія, направленныя противъ всего теософическаго общества. Говорятъ, напримѣръ, будто „теософія“ есть выгодное ремесло, которымъ наживаются большія деньги; говорятъ, будто тибетскіе руководители общества—*махатмы* или *келаны* вовсе никогда не существовали, а выдуманы г-жею Блавацкою. Первому обвиненію нашъ авторъ противопоставляетъ довольно убѣдительные факты и цифры; что же касается до второго, то мы и безъ помощи заинтересованной стороны можемъ засвидѣтельствовать, что оно ложно. Какъ могла г-жа Блавацкая выдумать тибетское братство или духовый орденъ келановъ, когда о существованіи и характерѣ этого братства можно найти положительныя и достовѣрныя извѣстія въ книгѣ французскаго миссіонера Гюка (Huc), бывшаго въ Тибетѣ въ началѣ сороковыхъ годовъ, значитъ за тридцать слишкомъ лѣтъ до основанія теософическаго общества.

Но если наша почтенная соотечественница нисколько не провинилась въ этомъ случаѣ излишнею изобрѣтательностью, то она сама признаетъ за собою и своими сотоварищами другую вину, излишнюю сообщительность. Она глубоко въ этомъ раскаивается и выражаетъ желаніе, чтобы все, прежде ею сообщенное о тибетскихъ братьяхъ, было сочтено ея выдумкой. И дѣйствительно, хотя отношенія между западными піонерами буддизма и ихъ скрытыми вдохновителями на дальнемъ Востокѣ не могутъ заключать въ себѣ ничего предосудительнаго, но съ практической стороны для дѣла „теософіи“ было бы, конечно, выгоднѣе, еслибъ эта загадочная связь оставалась тайной.

Какъ бы то ни было, при всѣхъ теоретическихъ и нравственныхъ изъянахъ въ теософическомъ обществѣ, если не ему самому въ его настоящемъ видѣ, то возбужденному имъ нео-будійскому движенію предстоитъ, повидимому, важная историческая роль въ недалекомъ будущемъ. Въ европейскомъ обществѣ господствуютъ невѣрныя и сбивчивыя понятія о буддизмѣ, и если теперь на него явилась мода, то изъ этого, конечно, не слѣдуетъ, чтобъ его стали лучше знать и правильнѣе понимать. Послѣдняя книга Е. П. Блавацкой, такъ же какъ другія произведенія ея и ея единомышленниковъ, особенно интересны на нашъ взглядъ потому, что представляютъ буддизмъ съ новой стороны, которую въ немъ едва ли кто прежде подозрѣвалъ,—а именно какъ религію, хотя и безъ твердыхъ догматовъ, но съ очень опредѣленнымъ и въ сущности исключительнымъ направленіемъ (къ самообожествленію человѣка и противъ всякихъ сверхчеловѣческихъ началъ)—религію стремящуюся при томъ къ распространенію, къ прозелитизму и при всей видимой широтѣ взглядовъ и мягкости правилъ вовсе не лишенную агрессивнаго характера. Для провѣрки этого впечатлѣнія и для основательной оцѣнки тѣхъ благъ, или тѣхъ опасностей, которыхъ можно ожидать отъ буддійскихъ вліяній и внушеній, нужно обратиться не къ проблематическимъ даннымъ „теософіи", а къ изученію самого буддизма, его историческихъ началъ и его современной жизни въ ея главныхъ средоточіяхъ.

---

# Разборъ книги кн. Сергѣя Трубецкаго:

## Метафизика въ древней Греціи.

## 1890.

## I.

Вотъ первый въ Россіи самостоятельный и значительный трудъ по греческой философіи. Исторія древней философіи Ореста Новицкаго—лишь хорошая компиляція, которая была бы очень полезна для большой публики, если бы большая публика у насъ читала такія книги. Профессоръ Владиславлевъ въ сочиненіи о Плотинѣ пересказываетъ „эннеады“ своими словами, за что ему, конечно, долженъ быть благодаренъ тотъ русскій читатель, который не можетъ познакомиться съ александрійскимъ философомъ ни въ подлинникѣ, ни въ иностранныхъ переводахъ и изложеніяхъ. Превосходная академическая рѣчь П. Д. Юркевича о Платонѣ и Кантѣ заставляетъ жалѣть, что глубокомысленный и ученый авторъ не оставилъ послѣ себя болѣе важныхъ трудовъ по древней философіи, которой онъ былъ рѣдкимъ знатокомъ. Что касается до совпадающихъ по предмету съ диссертаціей кн. Трубецкаго *Очерковъ древняго періода греческой философіи* Каткова, которымъ впослѣдствіи самъ издатель *Московскихъ Вѣдомостей* не придавалъ никакого значенія, то хотя мы находимъ слишкомъ безпощаднымъ отзывъ кн. Трубецкаго объ этой „юношеской (?) диссертаціи“ [1]), ибо и въ ней виденъ писатель выдающійся, но во всякомъ случаѣ это была странная по замыслу и неудачная по исполненію попытка примѣнить „потенціи“ послѣдней Шеллинговой философіи въ такой области, гдѣ имъ нѣтъ никакого мѣста. Задавшись этою предвзятою идеей, будущій знаменитый публицистъ весьма самоувѣренно и безцеремонно подгонялъ къ ней историческій матеріалъ, нисколько не вникая въ его дѣйствительное содержаніе и значеніе.

---

[1]) Она появилась въ 1853 года, когда Каткову было 35 лѣтъ.

Совершенно инымъ характеромъ отличается сочиненіе кн. Трубецкаго. Помимо основательнаго и многосторонняго изученія предмета, авторъ въ высокой степени обнаружилъ главное свойство истиннаго научно-философскаго призванія, именно способность проникаться положительною сущностью идей и представленій, хотя бы самыхъ удаленныхъ отъ нашего обычнаго умственнаго кругозора. Особенно замѣчательны въ этомъ отношеніи главы о *метафизикѣ въ религіи древнихъ грековъ* и о *пиѳагорействѣ*.

*Введеніе* въ диссертацію, посвященное главнымъ образомъ критикѣ эмпиризма, отвлеченностью разбираемыхъ вопросовъ, конечно, устрашитъ сразу многихъ читателей и помѣшаетъ имъ оцѣнить по достоинству болѣе живое содержаніе и изложеніе остальныхъ частей. Хотя такимъ образомъ это введеніе съ литературной точки зрѣнія напечатано напрасно, тѣмъ болѣе, что о томъ же предметѣ и въ томъ же направленіи достаточно написано даже и въ русскихъ философскихъ сочиненіяхъ [1]), но все-таки даровитому автору пришлось и тутъ своеобразно высказать нѣсколько интересныхъ мыслей. Къ сожалѣнію, вслѣдствіе необходимой въ этомъ случаѣ краткости вмѣстѣ съ излишнею, быть-можетъ, фигуральностью выраженій, основной взглядъ автора не совсѣмъ ясенъ и возбуждаетъ недоумѣніе.

Такъ въ особенности насъ останавливаетъ настойчиво повторяемое утвержденіе, что всякій актъ сознанія и жизни (какъ у человѣка, такъ и у прочихъ тварей) есть *выхожденіе изъ себя*.

„Въ противность основному положенію эмпиристовъ мы утверждаемъ, пишетъ кн. Трубецкой, *что субъектъ выходитъ изъ себя метафизически, всеобщимъ образомъ, въ каждомъ актѣ своего воспріятія, познанія или сознанія, въ каждомъ актѣ жизни своей, во всякомъ своемъ отношеніи* [2]).

„Это выхожденіе изъ себя, совершающееся во времени, есть самая жизнь моя, источникъ всѣхъ ея дѣятельностей и проявленій, подлинно сущее въ ней, ея существенный процессъ, въ которомъ никакъ нельзя усомниться, ибо всякая мысль и всякое сознаніе его предполагаетъ. Въ сознаніи нашемъ, въ каждомъ актѣ сознанія мы выходимъ изъ себя метафизически, и этотъ процессъ обусловливаетъ a priori всякій опытъ и всякое сознаніе (стр. 17).

„Независимо ото всякихъ метафизическихъ и психологическихъ

---

[1]) Напримѣръ, въ диссертаціи Лопатина *Положительныя задачи философіи*, гдѣ, по нашему мнѣнію, вполнѣ исчерпана тема о гносеологической несостоятельности эмпиризма.

[2]) *Мет. др. Гр*. Стр. 16.

соображеній мы утверждаемъ здѣсь только тотъ фактъ, что мы не ограничены состояніемъ своего сознанія во времени, но идеально выходимъ изъ себя въ немъ; активно выходимъ, не пассивно выводимся только. Точно такъ же мы идеально метафизически выходимъ изъ себя въ пространствѣ (стр. 19).

„Живое существо выходитъ изъ себя, изъ своей физической матеріальной природы *въ каждомъ мгновеніи времени, въ каждой пульсаціи своего существа, въ каждомъ содроганіи жизни*. Если оно не застываетъ въ мертвенномъ цѣпенѣніи, если оно не разрушается дѣйствіемъ среды, но воздѣйствуетъ на нее, то *непрестанно исходитъ изъ себя* въ своемъ дѣйствіи, непрестанно вновь рождая себя въ дѣятельномъ обмѣнѣ вещества (стр. 25).

„Въ каждомъ своемъ отношеніи я выхожу изъ себя и получаю нѣкоторыя новыя опредѣленія, которыхъ я первоначально въ себѣ не имѣлъ; въ каждомъ дѣйствіи дѣйствующій субъектъ полагается во взаимоотношеніи или взаимодѣйствіи съ цѣлою безконечностью дѣйствій и силъ, и такимъ образомъ переходитъ отъ индивидуальной сферы своего существа ко всеобщей универсальной сферѣ дѣйствія, ибо *внѣ индивида лежитъ вселенная*, которая всеобща.

„Вещь въ себѣ не обладаетъ никакими свойствами, ничѣмъ не опредѣляется и даже *не есть*, какъ это превосходно поняли еще древніе, и какъ это доказалъ Кантъ: она есть абстрактная единица (понятіе, чистая потенція), о которой нельзя ничего сказать, которую нельзя даже мыслить, ибо всякій предикатъ предполагаетъ отношеніе. Если же такая вещь *есть*, то тѣмъ самымъ она выводится изъ своей абстрактной, индивидуальной замкнутости и обособленія; она истинно, вселенски есть, для всякаго возможнаго сознанія, сосуществуетъ со всею вселенной. Такимъ образомъ, одно бытіе вещей уже полагаетъ ихъ внѣ ихъ самихъ и тѣмъ самымъ обусловливаетъ ихъ явленіе“ (стр. 27).

На нашъ взглядъ во всѣхъ этихъ разсужденіяхъ заключается несомнѣнно вѣрная по существу мысль, но выраженная совершенно несоотвѣтственнымъ образомъ. Если самое бытіе вещей [1]) уже первоначально полагаетъ ихъ внѣ ихъ самихъ, и если во всемъ ихъ дальнѣйшемъ существованіи онѣ непрестанно и непрерывно, каждый моментъ, полагаются внѣ себя самихъ, то значитъ онѣ никогда не на-

[1]) Слово «вещь» употребляется здѣсь въ смыслѣ нѣмецкаго Ding— для обозначенія всякого дѣйствительнаго существа предмета.

ходятся въ себѣ, а слѣдовательно и выходить изъ себя не могутъ. Мнѣ никакъ нельзя выходить оттуда, гдѣ меня никогда не бываетъ. Чтобы имѣть возможность выходить изъ себя, вещь должна быть въ себѣ, а по справедливому указанію кн. Трубецкаго уже давно доказано, что она никогда не есть въ себѣ, что это „бытіе въ себѣ“, то-есть безусловное отсутствіе всякихъ отношеній къ чему-либо другому,—лишь фикція, которой ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности.

Между тѣмъ, несоотвѣтственный способъ выраженія вводитъ автора въ явное противорѣчіе съ самимъ собою. Съ одной стороны, вещей въ себѣ нѣтъ, а съ другой стороны, оказываются какіе-то безотносительно существующіе индивидуальные субъекты, и имъ нужно постоянно выходить изъ себя, чтобы сообщаться со вселенскою объективною истиной, которой они, слѣдовательно, сами по себѣ непричастны, ибо она какъ будто первоначально пребываетъ гдѣ-то внѣ нихъ.

Если не ошибаюсь, съ собственнымъ взглядомъ автора было бы болѣе согласно представить дѣло какъ разъ наоборотъ. То, что кн. Трубецкой называетъ выхожденіемъ изъ себя, есть первоначальное и истинное бытіе всего существующаго, его подлинное бытіе въ себѣ, ибо оно въ себѣ, а не внѣ себя связано, непосредственно и безусловно солидарно со всеединымъ сущимъ; а то, что авторъ называетъ индивидуальнымъ субъектомъ, есть лишь ложная и дурная тенденція въ частныхъ элементахъ всеединаго, заставляющая ихъ какъ бы выходить изъ себя, то-есть изъ своего истиннаго бытія во всемъ и со всѣмъ, и увлекающая ихъ съ большею или меньшею силой въ бездну воображаемаго обособленія и собственнаго отдѣльнаго бытія, хотя дѣйствительно, объективно осуществить такое бытіе совершенно невозможно. На обыкновенномъ языкѣ эта воображаемая особность и безусловная самостность, субъективно отдѣляющая частное существо отъ вселенной, называется сумасшествіемъ, и было бы совершенно несправедливо смѣшивать ее съ индивидуальностью, такъ какъ ничего индивидуальнаго по существу въ ней нѣтъ: зло и ложь такъ же общи, такъ же по-своему *вселенски*, говоря словами нашего автора, какъ добро и истина.

Итакъ, никакихъ безусловно отдѣльныхъ, первоначально и существенно самостоятельныхъ субъектовъ, которые принуждены были бы выходить изъ себя для общенія съ объективною вселенной, нѣтъ и быть не можетъ. Всякая дѣйствительная индивидуальность есть существенно и первоначально неотдѣлимая часть бо̀льшаго цѣлаго,

имѣющая лишь относительную самостоятельность и могущая имѣть лишь призрачную, лживую исключительность. По истинѣ же и безусловно есть только само всеединое, абсолютное и нераздѣльное цѣлое—не какъ сумма частей, а какъ положительное начало ихъ единства и вѣчный образъ ихъ полноты, не упраздняющей, а утверждающей истинную самостоятельность каждаго въ солидарности всѣхъ. Но, хотя ничто не можетъ дѣйствительно и объективно выйти изъ этой полноты и нераздѣльной совмѣстности со всѣми въ единомъ, по логической необходимости каждое частное существо, какъ таковое, имѣетъ внутреннюю возможность (потенцію) утверждать себя для себя, субъективно отдѣляться, отъединяться ото всего. Эта логическая возможность, переходя недовѣдомымъ для личнаго сознанія образомъ въ актуальное, хотя и неосуществимое, стремленіе, производитъ въ извѣстной совокупности частныхъ существъ болѣе или менѣе упорную галлюцинацію отдѣльнаго единичнаго бытія (для каждаго изъ нихъ) съ болѣе или менѣе подавляющимъ кошмаромъ внѣшней безконечно-растянутой и непроницаемой реальности. Совокупное, всѣмъ міромъ освобожденіе отъ этой роковой галлюцинаціи и отъ этого неотступнаго кошмара есть, конечно, главный интересъ человѣчества. Но во всякомъ случаѣ такое освобожденіе въ жизни и сознаніи всѣхъ и каждаго должно называться возвращеніемъ къ себѣ, а никакъ не выхожденіемъ изъ себя. Про того, кто отъ ложнаго воображенія переходитъ къ воспріятію истиннаго положенія вещей, мы говоримъ, что онъ пришелъ въ себя, очнулся. Правда, несмотря на многовѣковое религіозное и философское развитіе человѣчества, мы продолжаемъ невольно считать весь объективный міръ и саму абсолютную истину за что-то внѣшнее и постороннее. Извѣстно, впрочемъ, что иной больной и самого себя принимаетъ за посторонній и иногда даже стеклянный предметъ; и если эта послѣдняя ошибка встрѣчается довольно рѣдко, тогда какъ галлюцинаціи безусловно-отъединеннаго бытія подвержены болѣе или менѣе всѣ смертные, то отъ этой своей всеобщности нашъ безумный субъективизмъ не перестаетъ быть болѣзнію, а лишь оказывается болѣзнію повальною.

Разумѣется, сознаніе тѣмъ или другимъ лицомъ болѣзненнаго характера нашей эмпирической индивидуаціи еще не есть исцѣленіе даже для самого сознающаго. Если я сознаю, что вижу галлюцинацію и не вѣрю въ ея объективную дѣйствительность, то это хорошо лишь тѣмъ, что позволяетъ мнѣ предпринять лѣченіе, но само по себѣ нисколько не избавляетъ меня отъ обманчивыхъ ощущеній и

отъ ихъ болѣзненныхъ послѣдствій. Истинно же и окончательно исцѣлиться отъ общаго и коренного недуга человѣчества мы можемъ не порознь, а только всѣ вмѣстѣ, какъ и существуемъ мы по истинѣ только вмѣстѣ.

Все это я говорю не для того, чтобы спорить съ авторомъ, который самъ держится вообще того же воззрѣнія, а чтобы показать, насколько этому воззрѣнію не соотвѣтствуетъ терминъ „выхожденіе изъ себя", употребляемый безъ оговорокъ и поясненій.

## II.

Переходя къ главному предмету сочиненія, мы также лишь съ оговоркой можетъ принять ту, въ сущности вѣрную, мысль, что философскія ученія древнихъ Грековъ суть первыя главы общечеловѣческой метафизики, содержащія ея основную элементарную часть и сохраняющія и для насъ не историческое только, но и догматическое значеніе (стр. 2). Мы не знаемъ, по крайней мѣрѣ авторъ намъ не объясняетъ, какое философски догматическое значеніе имѣетъ для насъ ученіе, что начало всего есть вода, или воздухъ, или огонь. Такого объясненія мы не видимъ въ слѣдующемъ, напримѣръ, указаніи: „идея Ѳалеса національна, философски первоначальна и оригинальна вполнѣ. Спрашивая себя, что въ ней умозрительнаго, мы должны вмѣстѣ съ Гегелемъ признать великую смѣлость того мыслителя, который впервые (?!) дерзнулъ отвергнуть полноту естественнаго природнаго явленія и свести его къ одной простой субстанціи, какъ къ пребывающему нѣчто, не возникающему и не уничтожающемуся, между тѣмъ какъ и самые боги многообразны, измѣнчивы, обладаютъ теогоніей" (стр. 153). Однимъ словомъ, заслуга Ѳалеса въ томъ, что онъ призналъ единую общую основу всего существующаго. Но, во-первыхъ, ранѣе его та же идея, какъ хорошо извѣстно нашему автору, получила болѣе глубокомысленное и вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе универсальное выраженіе въ нѣкоторыхъ изъ индійскихъ Упанишадъ. А во-вторыхъ, и главное, собственною отличительною идеей Ѳалеса мы должны признать лишь утвержденіе, что всеобщая основа есть именно вода, тогда какъ по Анаксимену это воздухъ, по Гераклиту же огонь, а такія утвержденія имѣютъ для насъ лишь историческій интересъ. Правда, существуютъ и въ новомъ мірѣ ученія, придающія метафизическій смыслъ водѣ и огню (Яковъ Бёмъ, Баадеръ), но это относится къ мистикѣ и теософіи, а никакъ не къ элементарной метафи-

зикѣ. Для этой послѣдней изъ древнѣйшихъ іонійцевъ можетъ имѣть значеніе развѣ только Анаксимандръ, котораго терминъ „Безпредѣльное“ (τὸ ἄπειρον) былъ усвоенъ Пиѳагорейцами, отъ нихъ перешелъ къ Платону, а чрезъ него сдѣлался неотъемлемымъ достояніемъ и нашей философіи [1]).

Безусловно вѣрнымъ кажется намъ взглядъ кн. Трубецкаго на тѣсную связь, частью положительную, частью отрицательную, между греческою философіей и религіей, которой авторъ и посвящаетъ особый отдѣлъ въ своей книгѣ. По всемірно-историческому своему значенію философія Эллиновъ была, какъ это утверждали уже Климентъ Александрійскій и св. Іустинъ, необходимымъ посредствомъ, переходомъ и подготовленіемъ къ христіанству отъ эллинскаго язычества. Она съ одной стороны сознала и обобщила идею или внутренній смыслъ миѳологической религіи, а съ другой стороны признала ея ограниченность и несостоятельность и формулировала требованіе высшей универсальной истины. Но отрицательное отношеніе философіи къ религіи не было здѣсь внѣшнимъ, со стороны. Древнѣйшая философія, какъ прекрасно показываетъ кн. Трубецкой, выросла на почвѣ положительныхъ религіозныхъ представленій; философское сознаніе было въ сущности тѣмъ же религіознымъ сознаніемъ, только переросшимъ самого себя. Связующимъ звеномъ между миѳами народной религіи и ученіями древнѣйшихъ философовъ явились частію религіозно-поэтическія, частію религіозно-философскія теогоніи — у Гомера, Гезіода, Ферекида, Эпименида, Орфиковъ.

„Подъ непосредственнымъ вліяніемъ теогоническаго стремленія возникаютъ и философскія ученія Грековъ, которыя стоятъ въ непосредственной связи съ религіозными космогоніями. Все изъ воды по Гомеру, изъ хаоса по Гезіоду, изъ воздуха и ночи по Эпимениду; все изъ воды по Ѳалесу, изъ хаотическаго безпредѣльнаго по Анаксимандру, изъ воздуха по Анаксимену. Пиѳагорейцы настолько сливаются съ Орфиками, что все умозрительное ученіе послѣднихъ сводится къ пиѳагорейству, раннему и позднѣйшему. По ученію Парменида все образуется изъ активнаго начала *дня*, эѳира или свѣта и *ночи*, пассивнаго матеріальнаго начала, причемъ надъ этими

[1]) Появившуюся недавно монографію проф. М. И. Каринскаго о *Безпредѣльномъ Анаксимандра* (см. въ сентябрьской книжкѣ *Русскаго Обозрѣнія* рецензію г. Радлова), мы, конечно, и не читая, по одному имени автора, должны причислить къ трудамъ самостоятельнымъ и основательно продуманнымъ. Быть-можетъ, наступитъ время, когда подобныя монографіи, довольно обильныя у Нѣмцевъ, не будутъ изысканною роскошью и для русской литературы.

противоположностями царствуетъ необходимость: она рождаетъ Эросъ, половое влеченіе, ихъ совокупляющее, откуда возникаютъ всѣ прочіе боги и вещи. И этотъ основной дуализмъ активнаго, образующаго, мужественнаго божественнаго начала и начала пассивной женственной матеріальной потенціи, мы находимъ во всемъ умозрѣніи Грековъ отъ древнихъ теогоній и Пиѳагорейцевъ до Аристотеля и платонизма. Эмпедоклъ указываетъ на двѣ космогоническія силы, находимыя нами во всѣхъ теогоніяхъ—Любовь (Афродиту) и Вражду (Эрисъ). Съ одной стороны теогонія движима Эротомъ, который совокупляетъ раздѣленныхъ боговъ; всѣ миѳологическіе боги Грековъ рождены изъ сочетанія мужественныхъ и женственныхъ, активныхъ и пассивныхъ началъ; съ другой стороны, Вражда, отцеубійство, обусловливаетъ господство и самую дѣйствительность боговъ, нѣкогда поглощенныхъ въ своей стихійной основѣ. И у Эмпедокла въ началѣ Любовь заключаетъ полноту вещей, собирая ихъ въ одно вселенское тѣло, блаженную божественную сферу; затѣмъ Вражда растерзываетъ это тѣло, убійственная распря вселяется въ него, и всѣ его органы и чувства распадаются, чтобы вновь возвратиться въ единство путемъ мірового процесса“ (стр. 82—83).

Авторъ не ограничился сухимъ указаніемъ на пункты соприкосновенія и потомъ столкновенія между миѳологіей и философіей древнихъ Грековъ, а представилъ полный и всесторонній обзоръ самаго содержанія греческой религіи. По адекватности мысли предмету и по живости изложенія этотъ очеркъ имѣетъ выдающееся значеніе: другого равнаго по достоинству мы не можемъ указать и въ иностранной, не говоря уже о русской литературѣ [1]). То обстоятельство, что многія миѳологическія и теогоническія представленія кажутся неясными, не имѣютъ полной разсудочной отчетливости въ изложеніи нашего автора,—есть несомнѣнное достоинство этого изложенія, доказательство его истинной научности. Представлять яснымъ то, что само по себѣ неясно, сводить къ разсудочнымъ понятіямъ такое идейное содержаніе, которое вовсе не имѣетъ разсудочнаго характера, значитъ предаваться произвольному, совершенно ненаучному сочинительству. Если въ изложеніи какой-нибудь древней религіи все ясно для современнаго разсудочнаго сознанія, то мы смѣло можемъ сказать, что такое изложеніе извращаетъ свой предметъ и

---

[1]) Въ смыслѣ историческаго обзора можно было бы отдать предпочтеніе отдѣлу о греческой религіи въ превосходномъ сочиненіи *Chantepie de la Saussaye* (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II томъ), но въ изложеніи амстердамскаго профессора совершенно недостаетъ философскаго элемента.

потому никуда не годится. Задача науки по отношенію къ древней религіи состоитъ не въ томъ, чтобы сажать ее на мель разсудочнаго міровоззрѣнія, а въ томъ, чтобы ввести ее въ широкое русло всемірно-историческаго развитія вселенской истины. Для этого нужно, во-первыхъ, воспроизвести содержаніе древнихъ идей съ возможною исто рическою вѣрностью, въ томъ значеніи, которое они имѣли для народовъ ими жившихъ, во-вторыхъ, нужно изслѣдовать историческій процессъ образованія данной религіи и ея историческую зависимость отъ другихъ религій и, наконецъ, въ-третьихъ, должно показать ея общій смыслъ, то-есть ея отношеніе къ абсолютной религіозной истинѣ, которую если какой-нибудь ученый и не признаетъ въ смыслѣ положительнаго откровенія, то во всякомъ случаѣ долженъ ставить какъ идеалъ будущей религіи. Всѣ эти три задачи нашъ авторъ выполнилъ блестящимъ образомъ. Разумѣется, что касается до второй изъ нихъ, онъ не имѣлъ ни возможности, ни надобности въ своемъ общемъ очеркѣ предпринимать самостоятельное изслѣдованіе о вліяніи восточныхъ религій на греческую (такъ какъ для этого нужно быть прежде всего оріенталистомъ), но онъ воспользовался наиболѣе достовѣрными результатами новѣйшихъ научныхъ изслѣдованій, чтобы не оставить неосвѣщенною и эту сторону дѣла.

„Въ образованіи греческой религіи мы различаемъ, пишетъ онъ, нѣсколько послѣдовательныхъ наслоеній. Наиболѣе древній глубокій пластъ образуютъ собою обще-индоевропейскія религіозныя представленія, открываемыя сравнительною миѳологіей. Затѣмъ мы различаемъ наносные пласты, образовавшіеся подъ воздѣйствіемъ восточныхъ вліяній, преимущественно финикійскихъ. Наконецъ, мы до извѣстной степени можемъ прослѣдить развитіе послѣдней формаціи—мѣстныхъ племенныхъ греческихъ боговъ и культовъ. И Гезіодъ указываетъ на эти же три ступени,—на царство Варуны, царство Кроноса [1]) съ его фригійскою супругой, на царство Олимпійцевъ и Зевса“ (стр. 59).

„Вмѣстѣ съ этимъ свободнымъ олимпійскимъ богомъ наступаетъ царство конкретныхъ индивидуальныхъ боговъ, побѣдившихъ начальный натурализмъ, превратившихъ стихійныя начала и силы въ простые аттрибуты своего божества. За царствомъ необъятнаго, неподвижнаго *пространства* (Варуна-Уранъ) и вѣчно текущаго всепожирающаго времени (Кроносъ) наступаетъ царство боговъ *свобод-*

[1]) Тѣсная связь Кроноса съ семитическимъ Молохомъ, такъ же какъ Афродиты съ Астартой, тождество Реи съ Фригійскою Матерью боговъ не можетъ подлежать сомнѣнію.

*ныхъ* въ пространствѣ и времени, собирающихся въ вольное государство, божественный полисъ на вершинѣ Олимпа“ (стр. 62--63).

Общую оцѣнку греческой религіи авторъ даетъ въ слѣдующей прекрасной характеристикѣ:

„Греческіе боги возникли изъ древнихъ индо-европейскихъ боговъ, побѣдивъ и подчинивъ себѣ ихъ титаническую природу, выдѣливъ ее изъ себя въ особое темное царство, какъ свою подземную незримую основу. Греческая религія остается натуралистическою, всѣ боги ея суть боги природные, естественные и стихійные, хотя стихійное начало и является въ нихъ побѣжденнымъ, одухотвореннымъ и гармонически устроеннымъ. Оно образуетъ собою какъ бы невидимый остовъ бога, скелетъ, который часто едва возможно угадать подъ его преображенною плотью. Поэтому-то натуралистическое значеніе отдѣльныхъ боговъ опредѣляется каждымъ миѳологомъ столь различнымъ образомъ. Эти нескончаемыя распри о первоначальномъ существѣ того или другого бога, о его солнечномъ или грозовомъ характерѣ—болѣе всего свидѣтельствуютъ о томъ, до какой степени сами Греки забыли о стихійномъ значеніи нѣкоторыхъ боговъ, выдвинувъ впередъ нравственную индивидуальность, антропоморфный обликъ въ ихъ дѣятельности и отношеніяхъ. Природа вочеловѣчивается въ нихъ,—важный моментъ, подготовляющій древній міръ къ воспріятію грядущаго вочеловѣченія сверхприроднаго божества, его воплощенія *въ природѣ* чрезъ человѣка“.

„Богочеловѣческіе демоны Грековъ суть живыя индивидуальности, сознательныя, независимыя и свободныя. Но ихъ свобода имѣетъ однако предѣлъ, точно такъ же какъ и самое божество ихъ, подчиненное какому-то роковому и сверхмиѳологическому закону. Рокъ, тяготѣющій надо всякою теогоніей, обусловливающій смѣну боговъ, заключается въ основной языческой ограниченности божества. Отсюда возникаетъ сначала тревожное стремленіе религіознаго сознанія рождать новыхъ и новыхъ боговъ, а затѣмъ стремленіе придти къ божеству абсолютному, вселенскому, чтобъ освободиться отъ теогонической необходимости, теогоническаго процесса (Мэтисъ). Отсюда же объясняется и религіозное, освобождающее значеніе греческой философіи; ибо она освободила сознаніе отъ языческой теогоніи и формулировала постулатъ истинной религіи вселенскаго Бога и Слова; она сознала предопредѣленіе язычества, проникла и сверхмиѳологическій всеобщій *разумъ*, *логосъ* вселенскаго *закона*. Разумное чадо Мэтисъ, она подкопала владычество Олимпійцевъ“.

„Во всякой теогоніи какъ таковой божество изначала ограничено

языческимъ натурализмомъ. У Гезіода материнское начало, Мать Земля, предшествуетъ всѣмъ богамъ, какъ ихъ всеобщій *престолъ*, на которомъ они всѣ утверждаются, какъ мать боговъ, родившая ихъ всѣхъ. Мать Земля есть дѣйствительно теогоническое начало: она хочетъ родить бога надъ собою. Но если божество не есть истинное, абсолютное, а рожденное природой, языческое, ограниченное, то—будь оно едино— на ряду съ нимъ всегда существуетъ возможность, потенція многобожія (матерь боговъ). Умозрѣніе можетъ остаться при единствѣ божества; во всякомъ язычествѣ оно даже неизбѣжно приходитъ къ сознанію такого единства, какъ только пробуждается мысль (хотя бы въ силу діалектическаго противорѣчія между всеобщимъ понятіемъ божества и ограниченными по содержанію представленіями отдѣльныхъ боговъ). Но если философія приходитъ къ монизму, религіозное сознаніе язычества никогда не можетъ остаться при одномъ *ограниченномъ* божествѣ и непремѣнно требуетъ осуществленія того многобожія, которое заключается потенціально въ самой ограниченности божества. И если такое божество будетъ деспотически подавлять эту потенцію, стремиться поглотить ее въ себѣ, его ожидаетъ судьба Урана или Кроноса. Богъ ограниченный не можетъ утверждать себя какъ единый; религіозное сознаніе требуетъ его восполненія; если онъ въ силу присущей ему границы не можетъ стать вселенскимъ, онъ долженъ рождать другихъ боговъ въ восполненіе себя; если онъ противится имъ и хочетъ поглотить ихъ, они его свергаютъ".

„Греческая религія есть совершенное конкретное многобожіе, исключающее всякое возможное единство, ибо всѣ боги неба и земли сознаются въ немъ лишь третьимъ или вторымъ поколѣніемъ боговъ, всѣ они боги рожденные (Θεοὶ γενητοί), и господство ихъ основывается на цѣломъ рядѣ богоубійствъ, на подчиненіи и раздробленіи того стихійнаго единства, изъ котораго они возникли. Боги дѣлятся на три царства, изъ которыхъ царство Зевса только относительно сильнѣе другихъ. Утвердилось оно при помощи не однихъ боговъ, но и самихъ разнузданныхъ силъ земли, Циклоповъ и Сторукихъ. Боги съ Зевсомъ во главѣ трепещутъ предъ низшими подземными силами, предъ темною теогоническою бездной ночи и покоряются безличному закону, царствующему надъ ними. Зевсъ, какъ и всѣ боги, безсиленъ противъ Судьбы, противъ Сна, брата Смерти, противъ пояса Афродиты. Тѣ боги, отъ которыхъ произошли боги Грековъ, суть отошедшіе, недѣйствительные; поэтому греческій политеизмъ и не можетъ быть сведенъ къ какому-либо единству, произ-

веденъ отъ какого-либо одного изъ дѣйствительныхъ, существующихъ боговъ: Зевсъ есть отецъ всѣхъ безсмертныхъ, лишь по скольку онъ освободилъ своихъ братьевъ отъ поглощавшаго ихъ начала. Религіозное сознаніе столь проникнуто ограниченностью Зевса и конкретною особностью другихъ боговъ, что оно было вынуждено признать общее происхожденіе Зевса и его братьевъ отъ бога несуществующаго. И память объ этомъ несуществующемъ раздробленномъ богѣ всегда стоитъ между богами, препятствуя ихъ поглощенію въ единствѣ Зевса“ (стр. 71—74).

Независимо отъ трехъ историческихъ слоевъ въ греческой религіи, авторъ различаетъ три главные момента миѳологическаго процесса: небесный, солнечный и грозовой. Чтобы найти хоть одинъ недостатокъ у автора въ отдѣлѣ о греческой религіи, замѣтимъ, что въ тройческой схемѣ нѣтъ мѣста для Діониса-Вакха, значеніе котораго, однако, не можетъ исключительно пріурочиваться къ мистеріямъ, а несомнѣнно связано и съ миѳологическимъ процессомъ. Если уже держаться трихотоміи, то процессъ схожденія небеснаго начала на землю долженъ представлять слѣдующія три главныя ступени: астральную или ураническую, солярную и, наконецъ, теллурическую, главнымъ представителемъ которой является Діонисъ (=Озирисъ=Шива), богъ земной влаги, растительной и животной крови [1]). Грозовой богъ былъ бы въ такомъ случаѣ другимъ аспектомъ солнечнаго бога, на что имѣются и историческія основанія.

## III.

Мы остановились на отдѣлѣ о греческой религіи, который занимаетъ выдающееся мѣсто и въ собственномъ изложеніи автора. Мы не послѣдуемъ за нимъ по всѣмъ системамъ древнихъ философовъ. Во всѣхъ частяхъ своего труда онъ разсуждаетъ самостоятельно и съ полнымъ знаніемъ дѣла, но, разумѣется, онъ долженъ при этомъ постоянно опираться на изслѣдованія европейскихъ, преимущественно нѣмецкихъ, ученыхъ. Отдѣлъ о Пиѳагорейцахъ кажется намъ образцовымъ, и мы должны ограничиться этой похвалой. Напрасно авторъ излагаетъ ученіе Гераклита раньше ученія Элейцевъ: и хронологи-

[1]) См. развитіе этой схемѣ въ моей статьѣ: «Миѳологическій процессъ въ древнемъ язычествѣ» (См. I томъ Собранія сочиненій.—Г. Р.). Не отвѣчая теперь за всѣ частности въ изложеніи этого юношескаго произведенія, я считаю главную его мысль вѣрною.

чески, и логически порядокъ долженъ быть обратный. Родоначальникъ элейскаго монизма, Ксенофанъ, жилъ раньше Гераклита, и логически понятіе неподвижнаго бытія предшествуетъ понятію процесса. Справедливость этого замѣчанія подтверждаетъ самъ авторъ, который уже въ началѣ своего изложенія Гераклита долженъ ссылаться на Элейцевъ, о которыхъ говоритъ лишь впослѣдствіи.

Оцѣнка софистовъ у нашего автора требуетъ существенныхъ ограниченій и поясненій. Князь Трубецкой съ рѣзкимъ порицаніемъ относится къ защитникамъ софистовъ: Гегелю, англійскому историку Гроту и Каткову. Самъ онъ видитъ въ софистикѣ лишь антифилософскій нигилизмъ (стр. 404). „Направленіе, представляемое софистами, говоритъ онъ, есть всего менѣе философское умозрительное ученіе: это скорѣе антифилософское движеніе“. И далѣе онъ замѣчаетъ, что оцѣнка этого движенія „зависитъ главнымъ образомъ отъ степени нашего сочувствія къ философіи вообще. Если мы признаемъ философію и метафизику, то вмѣстѣ съ Платономъ должны произнести софистамъ довольно суровой приговоръ“ (тамъ же). Неужели однако Гегель не признавалъ философіи вообще и не сочувствовалъ ей? Да и къ кому же собственно относится порицательное опредѣленіе нашего автора, кто были антифилософскіе нигилисты? Самъ авторъ выдѣляетъ изъ общей массы софистовъ Протагора и Горгія, то-есть именно тѣхъ, отъ которыхъ только и дошли до насъ принципіальныя философскія положенія и разсужденія. Прочіе же занимались прикладными науками и искусствами, въ особенности риторикой, вовсе не касаясь умозрительныхъ вопросовъ, а потому и не могутъ представлять антифилософское движеніе. Они въ исторіи философіи никакого самостоятельнаго мѣста не имѣютъ и никакой особой оцѣнки не требуютъ. Собственно философское ученіе софистовъ — это значитъ ученіе Протагора и Горгія, а къ нимъ оцѣнка нашего автора очевидно непримѣнима. Нужно быть философомъ не только для того, чтобы впервые доказывать, но даже для того, чтобы понять положеніе Протагора, что человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, и еще болѣе тезисы Горгія о неизреченности, непознаваемости и небытіи Сущаго. Можно называть это нигилизмомъ и даже сопоставлять греческихъ софистовъ съ нашими такъ-называемыми нигилистами шестидесятыхъ годовъ, какъ это дѣлаетъ Б. Н. Чичеринъ въ своей Исторіи политическихъ ученій, но нельзя называть мысль Протагора и Горгія объ относительности бытія и познанія антифилософскою, когда она въ извѣстномъ смыслѣ есть необходимое условіе всякой настоящей философіи. Если это было антифилософское движеніе,

то противъ какой же философіи оно было направлено? Противъ догматизма космологическихъ системъ? Но вѣдь изъ такой догматической физики и онтологіи философская мысль должна же была выйти, и если ее вывели софисты, то это ихъ философская заслуга. А противъ объективной и разумной морали Сократа ихъ отрицаніе не могло быть направлено, такъ какъ они явились ранѣе Сократа и не могли представлять реакціи противъ несуществующей философіи. Если великій принципъ относительности принялъ въ историческомъ своемъ явленіи видъ односторонній, а затѣмъ и вовсе выродился, то вѣдь это, болѣе или менѣе, общая судьба всѣхъ философскихъ принциповъ. Во всякомъ случаѣ странно, что авторъ, такъ прекрасно оправдывающій идею антропоморфизма, не хочетъ видѣть, что принципіальное, хотя и одностороннее, выраженіе этой идеѣ впервые дано все-таки Протагоромъ. И если Сократъ заслуживаетъ такихъ похвалъ за то, что свелъ философію съ неба на землю, то-есть въ область человѣческой жизни, то, несомнѣнно, ему въ этомъ предшествовалъ Протагоръ. Ибо если человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей, то внѣшняя природа, физическія небеса утрачиваютъ всякій самостоятельный интересъ [1]).

Глава о Сократѣ превосходна, какъ и большая часть этой замѣчательной книги, которую мы самымъ рѣшительнымъ образомъ рекомендуемъ всѣмъ образованнымъ читателямъ.

---

[1]) Авторъ самъ въ другихъ мѣстахъ дѣлаетъ указанія на философское значеніе софистовъ, но соглашенія этихъ противорѣчивыхъ сужденій мы у него не нашли.

# Г. Ярошъ и истина.

1890.

По поводу моего отвѣта Д. Ѳ. Самарину[1]), сотрудникъ *Русскаго Вѣстника* проф. Ярошъ заявляетъ, что я его, г. Яроша, оклеветалъ, (*Новое Время*, № 5064). Мнѣнія г. Яроша, которыя я изложилъ его собственными словами (въ декабрьской книгѣ *Вѣстника Европы*), содержатъ въ себѣ дѣйствительно нѣчто предосудительное. Но вѣдь съ точки зрѣнія самого этого писателя, отрицающаго въ принципѣ общечеловѣческую этику, его предосудительныя (по такой этикѣ) идеи превращаются въ похвальныя. Притомъ, еслибъ эти предосудительныя мнѣнія были высказаны въ разговорѣ или частномъ письмѣ, то оглашеніе ихъ въ печати было бы хотя и не клеветой, но во всякомъ случаѣ диффамаціей. Но такъ какъ я дѣлалъ выписки изъ статьи, напечатанной самимъ авторомъ, то и о диффамаціи не можетъ быть рѣчи. Я настолько увѣренъ въ своемъ нравственномъ и законномъ правѣ „клеветать“ на г. Яроша посредствомъ точнаго воспроизведенія его собственныхъ печатныхъ разсужденій, что хочу сейчасъ же воспользоваться этимъ правомъ и еще разъ выписать изъ „превосходной статьи“ *Русскаго Вѣстника* тѣ два мѣста, которыя уже были приведены мною въ *Вѣстникѣ Европы* и которыя на мой взглядъ должны стать классическими.

„Можетъ ли насъ радовать похвала иностранца? Говоря по справедливости — нѣтъ, потому что эта похвала свидѣтельствуетъ только о сходствѣ данной стороны нашей жизни съ соотвѣтственною стороной чужой жизни. Можетъ ли насъ огорчать порицаніе иностранца? Также нѣтъ, потому что оно есть лишь констатированіе несходства, и чѣмъ энергичнѣе иностранецъ бранитъ и негодуетъ, тѣмъ онъ сильнѣе подчеркиваетъ это несходство, и ничего больше. Конечно, когда чужеземный

[1]) См. V томъ Собранія сочиненій, стр. 231—243.—Г. Р.

докторъ „бранитъ“ наше здоровье, „порицаетъ“ ритмъ нашего сердца или звукъ нашего дыханія, тогда мы имѣемъ основаніе тревожиться и огорчаться. Существенное различіе между врачами заключается въ томъ, что одни могутъ быть хорошими, другіе плохими; а не въ томъ, что одни изъ нихъ Нѣмцы, а другіе Французы или Русскіе. Врачъ, къ какой бы онъ странѣ или народности ни принадлежалъ, имѣетъ общее и твердое мѣрило для своихъ сужденій, а именно представленіе о „нормальномъ человѣкѣ“,—представленіе, добытое точнымъ изученіемъ человѣческаго организма во все теченіе его существованія, отъ зачаточнаго фазиса до момента смерти, и всѣхъ анатомическихъ, физіологическихъ и патологическихъ сторонъ его природы. Совсѣмъ не то представляетъ собою этическая сторона нашей жизни. Здѣсь нельзя установить неизмѣнный и объективный образъ „нормальнаго человѣка“; наука безсильна въ данномъ случаѣ, потому что предъ нею нѣтъ опредѣленнаго законченнаго объекта, къ которому бы она могла приступить со своими операціями констатированія (sic). Этическое добро и совершенство составляетъ цѣль человѣчества, но люди еще не достигли и не осуществили эту цѣль. Человѣчество еще въ походѣ; оно любитъ добро и желаетъ его, *но еще не знаетъ его*, потому что знать, въ строго-научномъ смыслѣ этого слова, можно только то, что было и что есть. *За отсутствіемъ объективнаго и научно-утвержденнаго образа должнаго или идеальнаго, людямъ остается самимъ формулировать или создавать его.* И различныя части человѣчества, на которыя оно распалось подъ вліяніемъ естественныхъ причинъ, *создаютъ, какъ могутъ, свои путеводные идеалы; онѣ стремятся къ нимъ не потому, что будто бы знаютъ ихъ объективную истинность*, а потому, что любятъ ихъ всѣмъ существомъ“. [1])

Вотъ моя первая клевета; а вотъ и другая:

„Въ послѣдовавшихъ отношеніяхъ между папскимъ посломъ и Іоанномъ мы имѣемъ ранній примѣръ встрѣчи лицомъ къ лицу Европы и Россіи. Эта встрѣча заключаетъ въ себѣ много поучительнаго и знаменательнаго. Вмѣсто рыхлаго инерт-

[1]) *Русск. Вѣстн.*, январь 1889 г., стр. 98 и 99, и тоже въ цитатѣ *Вѣстн. Европы*, декабрь 1889, стр. 773. (Цитату смотри: V томъ Собранія сочиненій, стр. 200.—Г. Р.).

> наго матеріала, удобнаго для лѣпки по всякой модели, Европа увидѣла предъ собой національную личность, съ опредѣленно сложившимися чертами духовнаго облика. Фигура Грознаго въ этотъ моментъ его сношеній съ Поссевиномъ навсегда останется въ памяти нашей исторіи: Іоаннъ явился здѣсь *рельефнымъ выразителемъ свойствъ, вопервыхъ, русскаго человѣка; вовторыхъ, православнаго и, втретьихъ — Русскаго Царя.* Съ истинно русскою смышленостью Іоаннъ, не разрушая сразу надеждъ Поссевина, оставляя ему иллюзіи, заставилъ его устроить примиреніе со Стефаномъ Баторіемъ; руками одного врага Россіи такимъ образомъ было вынуто оружіе изъ рукъ другого. Далѣе нельзя не видѣть въ царѣ чисто-національной черты и въ томъ, что онъ настойчиво уклонялся отъ разговоровъ съ іезуитомъ о догматахъ вѣры; русскій человѣкъ вообще не склоненъ обращать дѣла религіи въ предметы „трезвыхъ разсужденій" или „критическихъ диспутовъ" [1]).

Сопоставляя эти два разсужденія г. Яроша между собой и съ его заявленіемъ о „клеветѣ" и „сознательной лжи", на него возведенныхъ, легко объяснить и даже извинить эту выходку. Вѣдь вопросъ объ истинѣ и лжи несомнѣнно принадлежитъ не къ физической, а къ этической области, для которой г. Ярошъ не допускаетъ объективныхъ общечеловѣческихъ нормъ и критеріевъ. Пускай по общечеловѣческой этикѣ мое литературное отношеніе къ писателю *Русскаго Вѣстника* соотвѣтствуетъ истинѣ и справедливости. Собственная точка зрѣнія естественно внушаетъ г. Ярошу называть истину и справедливость „клеветой" и „сознательною ложью". Надѣюсь со своей стороны и впредь вести себя такъ, чтобы г. Ярошъ никогда не могъ заявить, что я сказалъ „истину".

---

[1]) *Русск. Вѣстн.*, стр. 114 и 115; *Вѣстн. Европы*, стр. 775. (См. V томъ Собранія сочиненій, стр. 202, прим. 3.—Г. Р.).

# Рецензія на книгу Д. Щеглова:

## „Исторія соціальныхъ системъ".

## 1890.

Д. Щегловъ. *Исторія соціальныхъ системъ.* Томъ II. Критическое обозрѣніе соціальныхъ ученій Фурье, Кабе, Л. Блана, Ляменэ П. Леру, Бюше, Отта, Ог. Конта и Литтре. СПБ. 1889 года, (XXIV + XXVII + 939 стр.).

Двадцать лѣтъ тому назадъ напечатана была рецензія на первый томъ исторіи соціальныхъ системъ г. Щеглова. Нынѣ г. Щегловъ не только перепечатываетъ свой тогдашній, весьма бранчивый и ничуть не интересный отвѣтъ рецензенту, но ему же посвящаетъ и длинное предисловіе, главная мысль котораго сводится къ слѣдующему умозаключенію, непредвидѣнному Аристотелемъ: „Рецензентъ несправедливо оцѣнилъ мою книгу; онъ профессоръ университета; ergo большинство профессоровъ, а также и вся литература, занимаются исключительно развращеніемъ юношества и подготовленіемъ государственныхъ преступленій". Такое ни съ чѣмъ несообразное предисловіе сразу придаетъ крайне нежелательный оттѣнокъ обширному труду, посвященному предметамъ важнымъ и интереснымъ.

Впрочемъ, помимо предисловія, въ книгѣ есть много вызывающаго недоумѣніе и досаду. Къ Фурье, которому посвящено болѣе 200 страницъ, авторъ неизвѣстно почему относится съ особеннымъ озлобленіемъ,—почти съ такимъ же, какъ къ г. Янсону. Между тѣмъ, въ сочиненіяхъ Фурье съ одной стороны есть вещи, заслуживающія серьезнаго вниманія и разбора,—такова его общая теорія соціальнаго движенія и система страстей, гдѣ встрѣчаются мысли вѣрныя и важныя, несмотря на крайнюю односторонность основного взгляда [1]); а съ другой стороны его подробныя изображенія будущаго гармоническаго состоянія человѣчества могутъ вызывать только веселость, а никакъ

[1]) Такое мнѣніе высказываетъ, между прочимъ, Лоренцъ Штейнъ, судья столько же компетентный, сколько безпристрастный и объективный.

не злобу. Вотъ, напримѣръ, начало описанія войны мажорной или гастрософической: „Наиболѣе изящные вкусы относятся къ хорошему кушанью и любви. Эти удовольствія, наиболѣе общія между людьми, суть главныя пружины, которыми пользуется гармонія, чтобъ интриговать свои арміи посредствомъ серіи безконечно малой. Отсюда происходятъ въ арміи три соперничества, или три войны: во-первыхъ, пивотальная, или война интригъ промышленныхъ, во-вторыхъ, мажорная, или война интригъ гастрософическихъ, въ-третьихъ, минорная, или война интригъ любовныхъ. Я не буду говорить о войнѣ интригъ любовныхъ; это было бы несогласно съ нашими нравами: достаточно одной картины гастрософическаго порядка, чтобы дать понятіе объ интригахъ гармоническихъ армій. (Ловушка зоиламъ, о чемъ я ихъ и предупреждаю). Предположимъ большую армію 13-й степени, состоящую изъ разныхъ дивизій, собранныхъ изъ третьей части земного шара, изъ шестидесяти имперій, доставляющихъ по десяти тысячъ человѣкъ мужчинъ или женщинъ. Эти шестьдесятъ дивизій или армій собрались на Евфратѣ, и ихъ главная квартира въ Вавилонѣ. Эта великая армія выбрала два тезиса для кампаніи, изъ которыхъ одинъ относится къ искусству инженерному. Она должна инкассировать (?) 120 льё теченія Евфрата, какимъ бы то ни было способомъ. Названная армія, находясь въ порядкѣ мажорномъ, имѣетъ кромѣ того тезисъ гастрософическій; онъ состоитъ въ опредѣленіи серій маленькихъ пирожковъ въ гигіенической ортодоксіи третьяго могущества (?) на 32 сорта пирожковъ, приспособленныхъ къ темпераментамъ третьяго могущества (?). Шестьдесятъ имперій, желающія состязаться, доставили свои матеріалы, муку и другія принадлежности, равно какъ различные сорта винъ, соотвѣтственные извѣстнымъ видамъ пирожковъ. Хотя земной шаръ платитъ издержки, однако всякая имперія добровольно доставляетъ провизію для тезиса битвы. Каждая имперія выбрала гастрософовъ и пирожниковъ, наиболѣе способныхъ поддерживать національную честь и доставить перевѣсъ своимъ пирожкамъ, которые она желаетъ включить въ ортодоксическую серію третьяго могущества (?). Еще раньше прибытія шестидесяти армій, каждая изъ нихъ послала впередъ своихъ инженеровъ для постройки боевыхъ кухонь. Боевыя кухни не заботятся о ежедневномъ продовольствіи армій; всякая армія получаетъ продовольствіе въ караванъ-сараяхъ тѣхъ фалангъ, въ которыхъ она останавливается лагеремъ. Оракулы или судьи, имѣющіе засѣданіе въ Вавилонѣ, собираются со всѣхъ имперій земного шара, а не съ однѣхъ только шестидесяти имперій, участвующихъ въ конкурсѣ. Итакъ, армія изъ 600.000

бойцовъ, представляющая 200 системъ пирожковъ, занимаетъ позицію на Евфратѣ, образуя линію въ 120 льё выше и ниже Вавилона. Предъ началомъ кампаніи шестьдесятъ армій выбираютъ шестьдесятъ когортъ отборныхъ пирожниковъ и посылаютъ ихъ въ Вавилонъ для занятій въ верховной боевой кухнѣ при великомъ гастрософическомъ синедріонѣ. Этотъ верховный судъ составляетъ вселенскій соборъ касательно этого дѣла" и т. д. (Щегловъ, стр. 236—237).

Если словами „третьяго могущества" г. Щегловъ перевелъ слова подлинника „de la troisième puissance": то это непростительная ошибка. Слово puissance означаетъ здѣсь очевидно не могущество, а степень. Конечно, вся эта гастрософическая война у Фурье есть просто галиматья, но, благодаря такому переводу, она дѣлается галиматьей въ квадратѣ, или, по терминологіи г. Щеглова, галиматьей второго могущества.

Послѣ Фурье и его послѣдователей г. Щегловъ излагаетъ съ излишнею, быть-можетъ, подробностью „Икарію" Кабе и его неудачныя попытки осуществить на практикѣ коммунистическія идеи. Но если о проектахъ и опытахъ Кабе нашъ авторъ говоритъ черезчуръ много, то къ другимъ (и иногда болѣе серьезнымъ) предпріятіямъ этого рода онъ отнесся слишкомъ поверхностно. Статья „Опыты практическаго осуществленія принциповъ коммунизма въ Соединенныхъ Штатахъ" составлена крайне неудовлетворительно. Единственнымъ источникомъ для нея послужила нѣмецкая книга Землера, тогда какъ объ этомъ предметѣ существуетъ въ Англіи и Америкѣ цѣлая литература, ознакомленіе съ которою было для г. Щеглова обязательно. Но онъ не воспользовался даже превосходною книгой Нойеса[1]), содержащею въ себѣ полный разборъ и исторію всѣхъ общежительныхъ системъ и предпріятій въ Америкѣ съ весьма основательными и поучительными выводами автора. На стр. 404 мы находимъ весьма неопредѣленныя и сбивчивыя свѣдѣнія о мысляхъ и дѣятельности „извѣстнаго всей Америкѣ Томаса Гарриса", къ которому присоединился „нѣкто Олифантъ". И Томасъ Гаррисъ и Лоренсъ Олифантъ (недавно умершій) написали много книгъ, съ которыми г. Щегловъ долженъ былъ хоть сколько-нибудь ознакомиться, прежде чѣмъ передавать ученіе ихъ авторовъ, если онъ нашелъ это нужнымъ.

Повидимому, нашъ авторъ знакомъ основательно, т.-е. по первымъ источникамъ, лишь съ французскими представителями соціальныхъ ученій и не только съ главными, но и съ такими малоизвѣст-

[1]) Онъ, повидимому, извѣстенъ г. Щеглову лишь какъ основатель общины перфекціонистовъ.

ными, какъ напримѣръ Константинъ Пеккёръ, котораго взгляды онъ излагаетъ довольно ясно и, можетъ-быть, по его собственнымъ сочиненіямъ. Взгляды эти въ извѣстномъ отношеніи очень любопытны. Оказывается, что и Пеккёръ принадлежитъ къ тѣмъ французскимъ писателямъ, которые прежде Хомякова высказали одну изъ его основныхъ идей. „У него, пишетъ г. Щегловъ, есть и свое православіе (orthodoxie), которое состоитъ въ любви къ ближнимъ (charité), безъ которой религія перестаетъ быть истинною, дѣлается ересью, не имѣющею никакой нравственной цѣны. Любовь къ ближнему, практикуемая въ средѣ общества со стороны различныхъ его членовъ, является какъ истинное братство, которое Пеккёръ и кладетъ въ основу всего своего общественнаго устройства. Въ его республикѣ всѣ люди братья. Кто же ихъ отецъ? Это самъ Богъ. Оттого республика и называется Божьей (république de Dieu). Богу принадлежитъ верховная власть, а народъ только истолкователь его воли. Народъ весь полноправный; существуетъ всеобщая подача голосовъ; но управляютъ республикой лучшіе люди, мудрѣйшіе. Таланты въ республикѣ признаются и цѣнятся, но выше всего уважаютъ добродѣтель, и таланты ей подчинены“ (Щегловъ, 422—23).

Изъ всѣхъ французскихъ соціалистовъ, безъ сомнѣнія, самый значительный есть Луи Бланъ, дѣйствительный основатель *теперешняго* соціализма, получившаго такую практическую важность особенно въ Германіи, гдѣ знаменитый Лассаль *въ сущности* лишь развивалъ идеи своего французскаго предшественника. И тотъ и другой, при всѣхъ рѣзкихъ различіяхъ своего національнаго, научнаго и литературнаго характера, одинаково далеки и отъ коммунистическихъ утопій какого-нибудь Кабе, и отъ противоположной анархической утопіи, проповѣдуемой Прудономъ. Оба они, и Луи Бланъ и Лассаль, утверждаютъ, что соціальный вопросъ можетъ быть рѣшенъ только государствомъ и притомъ не въ смыслѣ уничтоженія частной собственности и частныхъ хозяйствъ, а лишь въ смыслѣ организаціи труда. При этомъ Лассаль имѣетъ въ виду лишь государственную помощь частнымъ ассоціаціямъ рабочихъ для перехода въ ихъ руки всѣхъ фабрикъ и заводовъ, а Л. Бланъ предлагалъ (какъ окончательную задачу) переходъ къ самому государству всѣхъ промышленныхъ и торговыхъ предпріятій, подобно тому, какъ нѣкоторые соціально-экономическія учрежденія уже и теперь принадлежатъ государству—повсюду, какъ напр. почты, или въ нѣкоторыхъ странахъ, какъ напр. желѣзныя дороги.

Только этотъ *политическій* соціализмъ въ обѣихъ своихъ фор-

махъ и можетъ имѣть практическій жизненный интересъ. Поэтому нельзя не удивляться г. Щеглову, который безо всякихъ уважительныхъ основаній отдаетъ предпочтеніе безплоднымъ фантазіямъ Кабе предъ соціальными идеями Луи Блана, получающими нынѣ въ Европѣ такое грозное значеніе. Тѣмъ не менѣе онъ довольно обстоятельно, хотя далеко не объективно, излагаетъ содержаніе книги Луи Блана Organisation du travail. Но подъ конецъ этого изложенія съ нашимъ авторомъ случилось нѣчто необыкновенное и не совсѣмъ пріятное. По поводу мыслей Луи Блана объ организаціи литературнаго труда г. Щегловъ вдругъ позабылъ и французскаго писателя, и соціальныя ученія и на цѣлыхъ 70 страницахъ предался злобному обличенію русской литературы и русскаго общества. Обличеніе это, помимо своей неумѣстности, поражаетъ и своею несвоевременностью до такой степени, что возникаетъ серьезное подозрѣніе, что г. Щегловъ напечаталъ нынѣ безо всякой перемѣны то, что̀ было имъ написано въ шестидесятыхъ и самое позднее въ семидесятыхъ годахъ. Впрочемъ, нѣкоторыя сужденія г. Щеглова были бы одинаково ни съ чѣмъ несообразны во всякое время, и это очень жаль, потому что за ними какъ будто скрываются довольно вѣрныя мысли, съ которыми только не умѣлъ совладать нашъ авторъ, превратившій ихъ въ явныя нелѣпости. Такъ онъ подвергаетъ безусловному осужденію всякую беллетристику. Чтеніе романовъ, по его мнѣнію [1]), хуже злоупотребленія водкой. При этомъ онъ настойчиво оговаривается, что разумѣетъ не какіе нибудь спеціально зловредные романы, а всѣ вообще. „Мы не говоримъ здѣсь, пишетъ онъ (стр. 579), только о беллетристикѣ безнравственной, имѣющей явно безнравственную тенденцію, содержащей въ себѣ—проповѣдь порока. Этой беллетристики у насъ было и есть довольно, и она свое дѣло сдѣлала и дѣлаетъ. Мы говоримъ, что и остальная часть беллетристики едва ли больше заслуживаетъ сочувствія людей серьезныхъ и нравственныхъ, чѣмъ та, которая явно дѣлаетъ пропаганду порока“. И далѣе (стр. 580): „Повторяемъ, что мы не говоримъ о сочиненіяхъ прямо развращающаго характера,—о сочиненіяхъ тѣхъ авторовъ, одинъ изъ которыхъ въ баснѣ Крылова получаетъ въ аду возмездіе рядомъ съ разбойникомъ. Мы говоримъ только о беллетристикѣ обыкновенной, о беллетристикѣ небезнравственной съ точки зрѣнія современной морали, о беллетристикѣ, вѣчно тянущей на тысячу мотивовъ одну и ту же пѣсню о половой любви. Эта беллетристика имѣетъ вредные результаты почти неисчислимые“.

[1]) Въ пользу этого мнѣнія г. Щегловъ ссылается на митрополита Филарета, но quod licet pontifici, non licet laïco.

Г. Щегловъ приходитъ въ отчаяніе отъ того, что можно встрѣтить „усердныхъ читателей романовъ между студентами, офицерами, чиновниками, докторами, инженерами и вообще техниками, между купцами и прикащиками, даже между духовными лицами, иногда очень высокихъ ранговъ (?!), равно какъ между генералами военными и штатскими" (стр. 581). „И какой результатъ этого чтенія? спрашиваетъ г. Щегловъ. Какія послѣдствія его для субъектовъ читающихъ"? Къ сожалѣнію, почтенный авторъ не объясняетъ, какія же именно ужасныя послѣдствія происходятъ отъ чтенія романовъ для духовныхъ лицъ очень высокихъ ранговъ, и ограничивается сухимъ замѣчаніемъ, что выраженіе „барышня, начитавшаяся романовъ" имѣетъ худое значеніе (стр. 582). Найдя смягчающія обстоятельства для Булгарина, Греча, Загоскина, Масальскаго, Лажечникова (стр. 585), г. Щегловъ обрушивается всею силой своего негодованія на Гоголя, въ которомъ видитъ корень зла, а затѣмъ на Достоевскаго и Льва Толстого (стр. 586, 587, 593). Эти три зловредные беллетриста, не довольствуясь тѣмъ, что вводили въ соблазнъ духовныхъ лицъ очень высокаго ранга, сами возымѣли притязанія на высокій духовный рангъ и выступили пророками и проповѣдниками въ родѣ Магомета, Яна Лейденскаго, Будды. Мало того, г. Щегловъ увѣряетъ, что беллетристы управляютъ государствомъ. „Издавна, говоритъ онъ, у насъ существовало убѣжденіе, что „„военный человѣкъ на все способенъ"": теперь рядомъ съ нимъ стало другое подобное ему: „„романистъ на все способенъ.""—Вѣрно ли оно? Дѣйствительно ли романисту принадлежитъ право (!) быть руководителемъ общества и государства (!) во всѣхъ важнѣйшихъ отправленіяхъ ихъ органовъ (?!)" (стр. 594). Насколько извѣстно, никакой романистъ никакимъ органомъ государства у насъ не завѣдуетъ; это только въ Англіи романистъ Дизраэли былъ нѣсколько разъ первымъ министромъ, хотя конечно не въ качествѣ романиста. Но г. Щегловъ, совершенно справедливо, хотя и безо всякаго повода, отрицая у беллетристики право на управленіе государствомъ, хочетъ отнять у нея также и право на существованіе. „Какая, говоритъ онъ, можетъ быть рѣчь объ особомъ значеніи самой беллетристики, если замѣчательнѣйшій іерархъ, отличавшійся особенно глубокимъ умомъ и рѣдкимъ философскимъ образованіемъ, ея дѣйствіе на общество сравниваетъ съ дѣйствіемъ водки, съ результатами пьянства въ средѣ простого народа" (стр. 595). Несмотря на высокую авторитетность такого свидѣтельства, г. Щегловъ находитъ нужнымъ подкрѣпить его нѣсколькими изреченіями Прудона и восклицаетъ: „замѣчательное совпаденіе взглядовъ этого „умствен-

наго Прометея“ со взглядами почившаго московскаго іерарха, который силой ума и философскаго образованія также выдавался между своими современниками“ (598). Далѣе нашъ авторъ утверждаетъ, что романы Золя должны быть запрещены на основаніи постановленій вселенскихъ соборовъ. „Англія и Германія, говоритъ онъ, даже нѣкоторые штаты Сѣверной Америки, по недавнимъ газетнымъ извѣстіямъ, запретили у себя обращеніе романовъ Золя. Православная Россія въ этомъ случаѣ, равно какъ, впрочемъ, и въ другихъ, могла бы не дожидаться примѣра иновѣрныхъ государствъ, могла бы относиться къ открытой пропагандѣ порока съ большею строгостью, сообразно съ постановленіями вселенскихъ соборовъ, которыя для реформированныхъ церквей не имѣютъ авторитета, а для православной церкви и православнаго государства имѣютъ“ (стр. 612). Существованіе беллетристики доводитъ г. Щеглова до паѳоса. „Гдѣ же нынѣшніе граждане Минины? спрашиваетъ онъ по этому поводу. Отчего ихъ нѣтъ? Отчего Ѳедоръ Андроновъ воскресъ въ лицѣ гг. Лапина и Лаврова, чтобы производить умственную смуту, а Мининъ лежитъ во гробѣ“ (стр. 619). Зачѣмъ же однако Минину вставать изъ гроба для обличенія русской литературы, когда этимъ дѣломъ столь усердно занимается г. Щегловъ. Удивительно только, что все это приходится читать въ главѣ, посвященной Луи Блану, къ воззрѣніямъ котораго нашъ авторъ такъ и не возвращается въ текстѣ своей книги.

Остальная часть этого тома (IV глава) посвящена Лямене, Леру, Бюше, Конту и Литтре. Г. Щегловъ почему-то приписываетъ икарійскимъ фантазіямъ Кабе (которому отведена цѣлая глава) болѣе важное значеніе, чѣмъ напримѣръ позитивной политикѣ Ог. Конта. Такъ какъ онъ не приводитъ никакихъ основаній для своей оцѣнки, то мы и не будемъ съ нимъ спорить. Отмѣтимъ только значительную фактическую ошибку, въ которую онъ впадаетъ говоря о Лямене. Этотъ талантливый писатель въ первую эпоху своей дѣятельности старался вмѣстѣ со своими единомышленниками Лякордеромъ и Монталамберомъ соединить либеральныя идеи съ ультрамонтантствомъ. „Но въ Римѣ, пишетъ г. Щегловъ, они встрѣтили пріемъ не ласковый; отвѣта на свои вопросы, разъясненія своихъ недоразумѣній не получили. Отвѣтъ имъ былъ написанъ, когда они уже оставили Римъ; они его нашли въ окружномъ посланіи папы отъ 15 августа 1832 года, гдѣ свобода совѣсти, свобода печати и прочія были рѣзко осуждены. *Лямене и друзья его подчинились*“ (стр. 701). На самомъ дѣлѣ подчинились только Лякордеръ и Монталамберъ, а Лямене отвергъ рѣшеніе духовной власти и протестовалъ противъ него, чѣмъ и опре-

дѣлилась его дальнѣйшая судьба. Онъ разошелся со своими друзьями, отдѣлился отъ римской церкви, а затѣмъ и отъ положительнаго христіанства вообще. Достовѣрныя свѣдѣнія обо всей этой исторіи г. Щегловъ могъ бы найти, чтобы не ходить дальше, въ прекрасной книжкѣ А. Леруа Болье о либеральномъ католичествѣ.

При всѣхъ указанныхъ странностяхъ и недостаткахъ книга г. Щеглова въ большей своей части представляетъ трудъ полезный, такъ какъ другого, столь же подробнаго изложенія французскихъ соціальныхъ ученій XIX вѣка (съ болѣе или менѣе полною библіографіей), у насъ не существуетъ.

---

# Запоздалая вылазка

## изъ одного литературнаго лагеря.

### 1891.

(Письмо въ редакцію).

---

Припертые къ стѣнѣ и вынужденные умолкнуть въ спорѣ о вырожденіи славянофильства и о „самобытныхъ“ теоріяхъ, взятыхъ у француза де-Местра и нѣмца Рюккерта, наши литературные *назадняки* (какъ называетъ ихъ профессоръ Ламанскій) не могли, конечно, успокоиться. Не признаться же имъ было въ своей внутренней несостоятельности при всѣхъ выгодахъ своего внѣшняго положенія? Если нѣтъ прямого отвѣта, то можно придумать что-нибудь косвенное; если нечего сказать о дѣлѣ, то можно покричать о какой-нибудь бездѣлицѣ.

Годъ тому назадъ, въ числѣ другихъ случайныхъ рецензій, я помѣстилъ въ „Русскомъ Обозрѣніи“ и небольшую рецензію на книгу г. Щеглова: „Исторія соціальныхъ системъ“ [1]). Въ этомъ библіографическомъ отчетѣ было очень мало *моего*: онъ былъ обильно украшенъ буквальными выписками изъ книги г. Щеглова. Содержаніе этихъ выписокъ могло казаться иногда неправдоподобнымъ, но ихъ подлинность легко было провѣрить всякому читателю, ибо я указывалъ въ точности на страницы книги, не изъятой изъ обращенія. Теперь, спустя годъ, г. Щегловъ печатаетъ въ „Русскомъ Вѣстникѣ“ обширную статью, почти исключительно посвященную отвѣту на мою рецензію. Эту послѣднюю онъ называетъ „трудомъ“, и притомъ трудомъ хотя малымъ по объему, но огромнѣйшимъ (ingentissimum) по злохудожеству. („Русск. Вѣстн.“ 1891, № 6, стр. 127). Поэтому, хотя г. Щегловъ, какъ самъ онъ заявляетъ, и не читалъ ни одного изъ прочихъ моихъ произведеній (стр. 107), это не мѣшаетъ ему обличать „глубокую безнравственность“ всей моей литературной

---

[1]) Смотри предшествующую статью. Г. Р.

дѣятельности (стр. 127). Въ заключеніе своего обширнаго и долгосрочнаго отвѣта на мой краткій прошлогодній отзывъ г. Щегловъ объявляетъ: „такимъ критикамъ, какъ г. Вл. Соловьевъ, не отвѣчаютъ“ (тамъ же).

Хотя я вообще считаю нелишнимъ отмѣчать иногда разные курьезы въ лагерѣ нашихъ „назадняковъ“, но въ настоящемъ случаѣ у меня есть и другія причины, чтобы обратить нѣкоторое вниманіе на эту запоздалую вылазку. Имѣю въ виду не столько г. Щеглова, сколько тѣхъ его единомышленниковъ, которымъ свою окончательную безотвѣтность въ вопросахъ важныхъ и существенныхъ было бы очень удобно прикрыть чужою бранью по поводу выѣденнаго яйца.

---

„Глубокая безнравственность“ моей „литературной дѣятельности“ выразилась главнымъ образомъ въ томъ, что я рекомендовалъ г. Щеглову познакомиться съ неизвѣстною ему превосходною книгою Нойеса объ американскомъ соціализмѣ. Г. Щегловъ признается, что онъ книги Нойеса не зналъ и прочелъ ее только теперь. Впрочемъ, онъ и теперь, имѣя ее подъ руками, почему-то не упоминаетъ ея заглавія и оставляетъ меня въ сомнѣніи, та ли это книга, которую я ему рекомендовалъ (ибо сочиненія Нойеса довольно многочисленны). Но допустимъ, что это та самая. Прочтя ее, г. Щегловъ нашелъ, что она никуда не годится, и вывелъ изъ этого неожиданное заключеніе, что я ее не читалъ. Мнѣ кажется, что изъ того, что я нахожу превосходною ту книгу, которую г. Щегловъ считаетъ никуда негодною, слѣдуетъ только, что у насъ съ нимъ разныя мѣрила для оцѣнки книгъ. Вотъ, напримѣръ, г. Щегловъ считаетъ сочиненія Гоголя, Достоевскаго, Толстого крайне зловредными [1]), а я, напротивъ, нахожу ихъ превосходными—слѣдуетъ ли отсюда, что я ихъ не читалъ? Съ другой стороны, о книгѣ г. Щеглова я думаю въ извѣстномъ отношеніи гораздо хуже, нежели онъ—о книгѣ Нойеса; между тѣмъ гг. Буренинъ и Страховъ, какъ сообщаетъ нашъ скромный авторъ, рекомендовали его произведеніе публикѣ какъ превосходное; слѣдуя логикѣ г. Щеглова, я имѣлъ бы право утверждать, что названные критики не читали и даже не видали его книги.

Въ сочиненіи Нойеса, которое мнѣ пришлось прочесть еще лѣтъ пятнадцать тому назадъ въ Лондонѣ, я нашелъ хотя и сжатое, но полное, живое и продуманное изображеніе различныхъ соціалистическихъ ученій и предпріятій въ Америкѣ. Сколько страницъ и строкъ

---

[1]) Щегловъ, Исторія соціальныхъ системъ, томъ II, стр. 586, 587, 593.

посвящено тамъ исторіи той или другой общины—я не считалъ и не знаю, а счету г. Щеглова не имѣю основанія довѣрять. О поучительныхъ выводахъ, которые я извлекъ изъ „безнравственной“ книги Нойеса, говорить съ нашимъ обличителемъ было бы неосторожно; но я совершенно не понимаю, почему г. Щегловъ считаетъ невозможнымъ, чтобы я—литературный дѣятель глубоко-безнравственный по его мнѣнію—одобрялъ en connaissance de cause сочиненіе Нойеса, которое онъ находитъ негоднымъ, лживымъ и развратнымъ? Дурной дурное и хвалитъ.

---

Другое выраженіе моей глубокой безнравственности состоитъ въ поправкѣ къ словамъ г. Щеглова, что *Ляменнэ и его друзья подчинились* папскому осужденію либеральнаго католичества. Изъ этихъ словъ читатель, незнакомый съ дѣломъ, долженъ былъ вывести ошибочное заключеніе, что Ляменнэ подчинился такъ же, какъ и его друзья—Монталамберъ и Лякордеръ; между тѣмъ, какъ извѣстно, только эти двое подчинились дѣйствительно и окончательно, тогда какъ Ляменнэ взялъ назадъ обѣщанное имъ заранѣе подчиненіе и отдѣлился отъ католической церкви. О томъ, сколько дней или мѣсяцевъ спустя послѣ папской энциклики онъ это сдѣлалъ, у меня не было рѣчи, и г. Щегловъ совершенно напрасно припуталъ сюда хронологическія подробности, отъ которыхъ сущность дѣла нисколько не измѣняется [1]). Но всего забавнѣе его неудачная придирка къ употребленому мною слову: *протестовалъ*. „Ляменнэ, говоритъ онъ, никогда не протестовалъ. Отпаденіе его выразилось не въ какомъ-нибудь протестѣ, а въ послѣдовательномъ изданіи трехъ сочиненій, быстро слѣдовавшихъ одно за другимъ: Les paroles d'un croyant, Les affaires de Rome и Le livre du peuple“ (Р. В., стр. 114). Но

---

[1]) Г. Щегловъ въ своей обширной статьѣ ни разу не указалъ, въ *какомъ нумерѣ* журнала помѣщена моя рецензія, а едва ли кто-нибудь изъ его читателей станетъ искать ее въ *прошлогоднихъ* книгахъ „Русскаго Обозрѣнія“. Этимъ, конечно, и обусловлена его удивительная развязность. Такъ напримѣръ, его нелѣпыя и изъ личнаго озлобленія проистекающія выходки противъ литературы и университетовъ я резюмирую въ соотвѣтствующей формѣ нелѣпаго силлогизма, который и ставлю во вносныхъ знакахъ, какъ это обыкновенно дѣлается, когда пишущій говоритъ не отъ своего лица. Изъ контекста *совершенно ясно*, что это не выписки изъ книги г. Щеглова, тѣмъ болѣе, что при таковыхъ я всегда указываю на страницы. Но «добросовѣстный» авторъ, принявъ свои мѣры, чтобы затруднить читателямъ доступъ къ моей рецензіи, смѣло усматриваетъ въ общепринятомъ употребленіи вносныхъ знаковъ крайній образчикъ моей «глубокой безнравственности», и это очень кстати избавляетъ его отъ необходимости сказать что-нибудь о тѣхъ *текстуальныхъ образчикахъ* дикаго вздора, которые я въ достаточномъ обиліи выписалъ изъ его книги.

что же содержится въ этихъ трехъ сочиненіяхъ, какъ не самый рѣшительный и рѣзкій протестъ противъ папскаго декрета, осудившаго идеи Ляменнэ? О какомъ-нибудь формальномъ и оффиціальномъ актѣ протеста никто не говорилъ, да такой актъ былъ бы и невозможенъ со стороны простого священника противъ папы. Иначе какъ посредствомъ своихъ сочиненій Ламеннэ и не могъ протестовать.

Г. Щегловъ, совершенно незнакомый, по его собственнымъ словамъ, съ моими сочиненіями, не стѣсняется, однако, утверждать, что исторія католицизма *въ XIX-мъ вѣкѣ* составляетъ одинъ изъ главныхъ предметовъ моего изученія. На самомъ дѣлѣ такимъ предметомъ изученія была для меня за послѣдніе годы исторія вселенской церкви до раздѣленія Востока и Запада, а не католицизмъ XIX-го вѣка. Замѣчать ошибки г. Щеглова по какому-нибудь предмету еще не значитъ претендовать на спеціальное знаніе этого предмета. Впрочемъ, хотя въ своей книгѣ г. Щегловъ и не обнаружилъ яснаго представленія о взглядахъ и судьбѣ Ляменнэ, но теперь, когда, вслѣдствіе моего указанія, онъ внимательно просмотрѣлъ кое-какія книжки, я охотно готовъ признать, что хронологическія, по крайней мѣрѣ, подробности этой исторіи у него свѣжѣе въ памяти, чѣмъ у меня. Такимъ образомъ моя рецензія оказалась небезполезной и для г. Щеглова.

Небезполезно было бы для него и знакомство съ нѣкоторыми философскими диссертаціями, въ которыхъ, между прочимъ, трактуется о *потенціальномъ* и актуальномъ бытіи. Это удержало бы его, можетъ быть, отъ двухъ смѣлыхъ утвержденій: 1) что философскій смыслъ слова puissance мнѣ неизвѣстенъ и 2) что Фурье, говоря: troisième puissance, имѣлъ въ виду именно этотъ философскій смыслъ, соотвѣтствующій латинскому potentia и греческому δύναμις. Г. Щегловъ даже Аристотеля поминаетъ по этому поводу. Между тѣмъ фраза Фурье, о которой идетъ рѣчь, гласитъ, по переводу нашего автора, такъ: „Названная армія, находясь въ порядкѣ мажорномъ, имѣетъ кромѣ того тезисъ гастрософическій; онъ состоитъ въ опредѣленіи серій маленькихъ пирожковъ въ гигіенической ортодоксіи третьяго могущества на 32 сорта пирожковъ, приспособленныхъ къ темпераментамъ третьяго могущества“ [1]). Пусть господинъ Щегловъ попробуетъ перевести на латинскій или греческій языкъ эти „маленькіе пирожки въ гигіенической ортодоксіи третьяго могущества“ съ помощью словъ potentia, или δύναμις—онъ увидитъ, какой при этомъ получится философскій, истинно-аристотелевскій смыслъ!

---

[1]) Щегловъ, Ист. соц. сист., II, 236.

И въ книгѣ своей, и въ статьѣ г. Щегловъ съ особеннымъ усердіемъ ратуетъ противъ развращающаго дѣйствія, производимаго изящною литературой. Главными развратителями въ этой области онъ въ своей книгѣ признаетъ Гоголя, Достоевскаго и Толстого [1]), Послѣ этого, какъ долженъ я понимать слѣдующія слова въ концѣ статьи г. Щеглова: „Еслибы мы не читали ни одной строки, написанной г. Вл. Соловьевымъ, еслибы мы знали только одинъ тотъ фактъ, что гнѣвъ (?) его возбужденъ моимъ протестомъ противъ развращенія юношества со стороны литературы и со стороны самихъ университетскихъ дѣятелей, этого было бы совершенно достаточно для того, чтобы съ точностью опредѣлить ту нравственную систему, которая лежитъ въ основѣ его литературной дѣятельности; очевидно, она тождественна съ нравственностью людей, которыхъ защиту онъ взялъ на себя; τέττιξ τέττιγι φίλος, а не μύρμηκι (Р. В., 127)“, Μύρμηξ— это трудолюбивый г. Щегловъ, а τέττιγες—это наши „развратители“—Гоголь, Достоевскій, Толстой. Хотя я далеко не безусловный ихъ почитатель, но все-таки, когда г. Щегловъ, желая окончательно меня уронить, объявляетъ, что я нравственно солидаренъ съ корифеями русской литературы, то я могу только его поблагодарить за такой ненамѣренный, но тѣмъ болѣе пріятный комплиментъ. Вотъ еслибы г. Щегловъ взвелъ на меня нравственную солидарность съ нимъ и съ ему подобными,—тогда другое дѣло!

Помимо неожиданнаго комплимента, полемика съ г. Щегловымъ доставила мнѣ еще одно удовольствіе. Всего семь лѣтъ сражаюсь я съ разными представителями лже-охранительныхъ началъ. Всего семь лѣтъ—а какая разительная перемѣна, какое удивительное пониженіе духовнаго уровня въ этомъ почтенномъ лагерѣ! Въ 1884 г. на меня нападалъ И. С. Аксаковъ, потомъ черезъ нѣсколько лѣтъ пришлось имѣть дѣло съ г. Страховымъ, а вотъ теперь выступаетъ имъ на смѣну, въ качествѣ „третьяго могущества“, г. Щегловъ. Конечно, въ извѣстномъ отношеніи гораздо пріятнѣе было спорить съ И. С. Аксаковымъ или даже уловлять коварство неуловимаго Н. Н. Страхова, нежели отмахиваться отъ г. Щеглова. Но за то какое нравственно-эстетическое удовлетвореніе приходится испытывать при видѣ этой вполнѣ достигнутой гармоніи между идеей нашего назадничества и ея личнымъ воплощеніемъ!

---

[1]) См. выше ссылку на страницы въ книгѣ г. Щеглова.

# О поддѣлкахъ.

1891.

## I.

Въ дѣлахъ человѣческихъ, даже самыхъ хорошихъ, отрицательная сторона обыкновенно даетъ о себѣ знать гораздо скорѣе и сильнѣе, нежели положительная. Замѣтное въ послѣдніе годы обращеніе нашего общества къ интересамъ религіознымъ весьма утѣшительно; но и здѣсь пока мы видимъ главнымъ образомъ плохую изнанку. Ближайшее прискорбное послѣдствіе упомянутаго поворота состоитъ въ томъ, что умы, чуждые истинной религіи, или во всякомъ случаѣ недостаточно ею проникнутые, хватаются за нее подъ вліяніемъ моды и, не владѣя настоящимъ дѣломъ, пробавляются разными поддѣлками, своими и чужими. Между нынѣшними поддѣлками или подмѣнами христіанства самая невинная, конечно, та, которая, подъ именемъ христіанской религіи, старается распространять отвлеченную мораль частію филантропическаго, частію аскетическаго свойства. Для такой подмѣны представляются благовидныя основанія. Что христіанство состоитъ главнымъ образомъ въ любви къ ближнимъ и въ добродѣтельной жизни—это такъ же вѣрно, какъ и то, что виноградное вино, химически говоря, состоитъ главнымъ образомъ изъ воды. Притомъ чистая мораль, какъ и чистая вода, не только весьма полезна, но и составляетъ предметъ первой необходимости. Зачѣмъ же однако обманывать себя и другихъ, называя воду виномъ и отвлеченную мораль—христіанствомъ? Заповѣди воздержанія, справедливости и человѣколюбія, аскетическія и филантропическія стремленія не принадлежатъ исключительно никакому особому вѣроученію,—все это составляетъ, слава Богу, общее достояніе многихъ религій и философскихъ школъ. И если все дѣло въ этихъ заповѣдяхъ самихъ по себѣ, то ничто не мѣшаетъ предлагать ихъ просто, во имя ихъ собственнаго внутренняго достоинства. Къ чему

же эта специальная вывѣска, указывающая на предметы другого рода, совершенно чуждые и даже неприятные проповѣдникамъ чистой морали? Никто не запрещаетъ вамъ обходиться одною водою; но зачѣмъ вы разливаете ее въ бутылки изъ виннаго погреба и выдаете за самое настоящее вино?

Гораздо зловреднѣе во всякомъ случаѣ другая подмѣна. Многіе люди, справедливо признавая въ христіанствѣ, помимо чистой морали, другіе существенные элементы, какъ-то: догматы, таинства, іерархію,—воображаютъ, что въ этихъ элементахъ *самихъ по себѣ*, отдѣльно и отвлеченно взятыхъ, состоитъ вся сила христіанской религіи. Продолжая прежнее уподобленіе, это все равно, какъ если бы кто-нибудь, зная, что химическое различіе виноградняго вина отъ воды состоитъ въ присутствіи алкоголя и нѣкоторыхъ другихъ веществъ, вздумалъ на этомъ основаніи поить всѣхъ вмѣсто вина голымъ спиртомъ съ примѣсью дубильной кислоты и красящихъ веществъ. Смертоносное дѣйствіе такого угощенія и на здоровыхъ и на больныхъ не подлежало бы сомнѣнію. Подобное же дѣйствіе, какъ о томъ достаточно свидѣтельствуетъ исторія, всегда обнаруживалось при замѣнѣ живого христіанства чистымъ спиртомъ отвлеченныхъ догматовъ съ примѣсью іерархическихъ и мистическихъ элементовъ, не уравновѣшенныхъ началами гуманнаго просвѣщенія.

Если видѣть въ христіанствѣ живую религію, въ которой самъ участвуешь, которою духовно питаешься, то споръ о преобладаніи и преимуществѣ въ ней того или другого элемента не имѣетъ смысла. Весьма интересно и полезно знать химическій составъ нашей пищи, но никакой химикъ не придетъ въ результатѣ своего анализа къ замѣнѣ хлѣба углеродомъ, или мяса—азотомъ. Самъ онъ питается только конкретными органическими сочетаніями этихъ элементовъ, такъ же какъ и всѣ прочіе люди, даже никогда не слыхавшіе о химіи.

При живомъ отношеніи къ христіанству, безусловно-существенное значеніе принадлежитъ не тѣмъ или другимъ составнымъ элементамъ этой религіи, а лишь единому духовному началу, образующему изъ нихъ одно опредѣленное цѣлое, въ которомъ и отъ котораго всѣ части получаютъ свою относительную силу и важность. Истинное неподдѣльное христіанство не есть ни догматъ, ни іерархія, ни богослуженіе, ни мораль, а животворящій духъ Христовъ, реально, хотя невидимо, присутствующій въ человѣчествѣ и дѣйствующій въ немъ чрезъ сложные процессы духовнаго развитія и роста,—духъ, воплощенный въ религіозныхъ формахъ и учрежденіяхъ, об-

разующихъ земную церковь—его видимое тѣло, но *не исчерпанный этими формами,* не осуществленный окончательно ни въ какомъ данномъ фактѣ. Традиціонныя учрежденія, формы и формулы необходимы для христіанскаго человѣчества, какъ необходимъ скелетъ для животнаго организма высшаго порядка, но самъ по себѣ скелетъ не составляетъ живого тѣла. Безъ костей высшему организму жить нельзя, но когда начинаютъ окостенѣвать стѣнки артерій, или клапаны сердца, то это вѣрный признакъ неминуемой смерти.

Я не имѣю здѣсь въ виду разсматривать самую жизнь христіанскихъ обществъ, а хочу только указать на нѣкоторыя теоретическія поддѣлки христіанства, которыя имѣютъ, впрочемъ, и практическое значеніе, какъ неблагопріятные признаки для нашего соціальнаго здоровья.

## II.

Всѣ согласны въ томъ, что настоящее подлинное христіанство есть то, которое проповѣдывалъ самъ Основатель нашей религіи. Что же именно Онъ проповѣдывалъ? Если выбирать въ Евангеліи отдѣльныя изреченія по собственному вкусу, то на этотъ вопросъ получится много различныхъ отвѣтовъ. Одни будутъ находить сущность христіанскаго ученія въ непротивленіи злу, другіе—въ подчиненіи духовнымъ властямъ („слушающійся васъ—Меня слушается"), третьи будутъ настаивать на вѣрѣ въ чудеса, четвертые—на раздѣленіи божественнаго отъ мірского и т. д. При этомъ произвольно вырванные тексты подвергаются столь же произвольнымъ урѣзкамъ, ибо, читаемые въ полномъ видѣ и въ контекстѣ, они не даютъ требуемаго смысла. Оставляя пока въ сторонѣ эти экзегетическія увлеченія, замѣтимъ только, что многіе взгляды на сущность христіанства, весьма различные между собою, но въ равной мѣрѣ основательные (ибо каждый изъ нихъ основанъ на какомъ-нибудь отдѣльномъ евангельскомъ текстѣ),—никакъ не могутъ выражать дѣйствительную сущность христіанства; въ лучшемъ случаѣ это только частные пункты ученія, которыхъ можно выдвинуть столько же, сколько дошло до насъ отдѣльныхъ изреченій Христа. Понять истинный смыслъ этихъ частныхъ истинъ и оцѣнить ихъ дѣйствительное значеніе можно только черезъ отношеніе ихъ къ единой центральной идеѣ христіанства. А для опредѣленія этой послѣдней уже нельзя механически опираться на букву отдѣльныхъ текстовъ, а нужно прибѣгнуть къ

другому, болѣе осмысленному методу. Нѣтъ ли въ Евангеліи прямого указанія на то, что̀ самъ Христосъ и Его ближайшіе ученики признавали за сущность Его проповѣди? Вѣдь говорится же въ Евангеліи объ ученіи Христовомъ въ его совокупности, выражается же тамъ идея христіанства, какъ единаго цѣлаго. Какъ же оно тогда обозначается? Называютъ ли его ученіемъ о непротивленіи злому, или о духовныхъ властяхъ, или о чудесахъ, таинствахъ, о догматѣ Троицы, искупленія и т. д.?—Нѣтъ, всѣ эти пункты находятся въ Евангеліи, но само Евангеліе, сама благая вѣсть Христова обозначаетъ себя не съ этихъ сторонъ. Оно не именуетъ себя Евангеліемъ непротивленія, ни Евангеліемъ священноначалія, ни Евангеліемъ чудесъ, ни Евангеліемъ вѣры, ни даже Евангеліемъ любви: оно признаетъ и неизмѣнно называетъ себя *Евангеліемъ царствія*—доброю вѣстью о царствіи Божіемъ [1]). Слово истины, которое сѣетъ Сынъ Человѣческій, есть „слово царствія", тайны, Имъ открытыя, суть „тайны царствія", истинные Его послѣдователи суть „сыны царствія" и т. д.

Итакъ несомнѣнно, что центральная идея Евангелія, согласно самому Евангелію, есть идея царствія Божія. Ея прямому или косвенному разъясненію посвящены почти всѣ рѣчи Христовы — и притчи, обращенныя къ народу, и эсотерическія бесѣды съ учениками, и, наконецъ, сохранившіяся въ Евангеліи молитвы къ Богу-Отцу. Изъ совокупности относящихся сюда текстовъ видно, что евангельская идея царствія не исчерпывается понятіемъ владычества Божія надъ всѣмъ существующимъ,—владычества, принадлежащаго Богу, какъ Всемогущему и Вседержителю. Это владычество есть фактъ вѣчный и неизмѣнный, тогда какъ благовѣствуемое Христомъ царствіе есть нѣчто подвижное, приближающееся, приходящее. Притомъ оно имѣетъ разныя стороны. Оно есть внутри насъ, и оно же является извнѣ; оно растетъ въ человѣчествѣ и цѣломъ мірѣ посредствомъ нѣкоего объективнаго органическаго процесса, и оно же берется свободнымъ усиліемъ нашей воли. Для поклонниковъ буквы все это можетъ казаться противорѣчивымъ, но для имѣющихъ умъ

---

[1]) *Ев. Матѳ.*: III, 2; IV, 17, 23; V, 3, 10, 19, 20; VI, 10, 33; VII, 21; VIII, 11; IX. 35; X, 7; XI, 11, 12; XII, 28; XIII, 11, 19, 24, 31, 33, 38, 41, 43, 44, 45, 47, 52; XVI, 19, 28; XVIII, 1, 23; XIX, 12, 14, 23, 24; XX, 1. XXII, 2; XXIII, 13; XXIV, 14; XXV, 1, 34. *Ев. Марка*: I, 14, 15; IV, 11, 26, 28; IX, 1; X, 14, 15, 23, 24, 25; XII, 34; XIV, 35. *Ев. Луки*: IV, 43; VIII, 1, 10; IX, 2, 11, 27, 60, 62; X, 9; XI, 2, 20. XII, 31. XIII, 18, 20. XIV, 15; XVI, 16; XVII, 20, 21; XVIII, 16, 17, 24, 25. 29; XIX, 11; XXI, 31; XXII, 16, 18, 29, 30; XXIII, 42, 51. *Ев. Іоанна*: III, 3, 5; XVIII, 36. *Дѣян.* I, 3.

Христовъ все это совмѣщается въ одномъ простомъ и всеобъемлющемъ опредѣленіи, по которому царствіе Божіе есть *полная реализація божественнаго въ природно-человѣческомъ чрезъ Богочеловѣка-Христа*, или другими словами—*полнота естественной человѣческой жизни, соединяемой чрезъ Христа съ полнотою Божества*.

Совершенное соединеніе Божества съ человѣчествомъ должно быть обоюднымъ (то соединеніе, въ которомъ одно изъ соединяемыхъ уничтожается, вовсе не есть соединеніе, а то, въ которомъ оно не сохраняетъ своей свободы, не есть *совершенное* соединеніе). Внутренняя возможность, основное условіе соединенія съ Божествомъ находится такимъ образомъ въ самомъ человѣкѣ,—царствіе Божіе внутри васъ. Но эта возможность должна перейти въ дѣйствительность, человѣкъ долженъ проявить, обнаружить сокрытое въ немъ царствіе Божіе, для этого онъ долженъ сочетать явное усиліе своей свободной воли съ тайнымъ дѣйствіемъ въ немъ благодати Божіей,—царствіе Божіе силою берется и употребляющіе усиліе овладѣваютъ имъ. Безъ этихъ собственныхъ усилій возможность такъ и останется возможностью, залогъ будущихъ благъ потеряется, зародышъ истинной жизни замретъ и погибнетъ [1]). Такимъ образомъ царствіе Божіе, совершенное въ вѣчной божественной идеѣ („на небесахъ"), потенціально присущее нашей природѣ, необходимо есть вмѣстѣ съ тѣмъ нѣчто *совершаемое* для насъ и чрезъ насъ. Съ этой стороны оно есть наше *дѣло*, *задача* нашей дѣятельности. Это дѣло и эта задача не могутъ ограничиваться разрозненнымъ индивидуальнымъ существованіемъ отдѣльныхъ лицъ. Человѣкъ—существо соціальное, и высшее дѣло его жизни, окончательная цѣль его усилій лежитъ не въ его личной судьбѣ, а въ соціальныхъ судьбахъ всего человѣчества. Какъ общая внутренняя потенція царствія Божія для своей реализаціи необходимо должна перейти въ индивидуальный нравственный подвигъ, такъ и этотъ послѣдній для полноты своей неизбѣжно входитъ въ соціальное движеніе всего человѣчества, примыкаетъ такъ или иначе, въ данный моментъ и при данныхъ условіяхъ, къ общему богочеловѣческому процессу всемірной исторіи. Если царствіе Божіе есть сочетаніе благодати Божіей съ человѣкомъ, то, конечно, не съ человѣкомъ обособляющимся въ своемъ эгоизмѣ,

[1]) Замѣчательно въ этомъ отношеніи, что слова: «царствіе Божіе внутри васъ» обращены были Христомъ къ невѣрующимъ фарисеямъ и книжникамъ, изъ которыхъ большинство, вѣроятно, такъ и остались невѣрующими; слѣдовательно, здѣсь разумѣлась лишь общая, заложенная въ природѣ человѣческой *потенція* соединенія съ Божествомъ.

а съ человѣкомъ, какъ живымъ членомъ всемірнаго цѣлаго. Такой человѣкъ находитъ царствіе Божіе не только въ себѣ, но и передъ собою, въ объективномъ ходѣ и строѣ Откровенія, въ данныхъ сочетаніяхъ Божества съ прошедшимъ и настоящимъ человѣчествомъ, а также и въ идеальномъ предвареніи иныхъ, совершеннѣйшихъ сочетаній въ будущемъ. Во всемъ этомъ, безъ сомнѣнія, есть нѣчто предопредѣленное, роковое, отъ личной воли каждаго не зависящее. Индивидуальная свобода тѣмъ не менѣе сохраняется, ибо всякій воленъ воспользоваться, или не воспользоваться *для себя* общимъ религіознымъ достояніемъ человѣчества, войти или не войти своею живою силою въ органическій ростъ царствія Божія. Это послѣднее во всякомъ случаѣ не ограничивается субъективнымъ нравственнымъ міромъ отдѣльныхъ лицъ, а имѣетъ свою объективную дѣйствительность, свои всеобщіе формы и законы и развивается сложнымъ историческимъ процессомъ, въ которомъ отдѣльныя лица играютъ частью активную, а частью пассивную роль. Отсюда важное значеніе видимой церкви, какъ формальнаго учрежденія, символизующаго, а до нѣкоторой степени и реализующаго то вселенское цѣлое, въ которомъ отдѣльныя лица участвуютъ, въ составъ котораго они входятъ, но которое вовсе не образуется ихъ ариѳметическою суммою или механическою массою. Вмѣстѣ съ тѣмъ только при объективно-органическомъ характерѣ собирательнаго богочеловѣческаго процесса, предполагающаго и включающаго въ себя наши личные нравственные акты, но не слагающагося изъ нихъ,—только при такомъ сверхличномъ (хотя и не безличномъ) характерѣ этого процесса возможна та *внезапность* (для насъ) въ наступленіи его окончательныхъ результатовъ, которая прямо утверждается Евангеліемъ [1]). Разумѣется, эта внезапность лишь относительная, вполнѣ совмѣстная съ непрерывнымъ и предопредѣленнымъ ростомъ богочеловѣческаго организма, какъ подобная же внезапность въ наружномъ явленіи внутренно-подготовленныхъ критическихъ моментовъ бываетъ и при ростѣ чисто-физическомъ. Разбухшее и проросшее въ почвѣ зерно внезапно выводитъ свой ростокъ на поверхность земли, и такъ же внезапно падаетъ на землю созрѣвшій плодъ; подобнымъ образомъ и важнѣйшіе фазисы царствія Божія наступаютъ хотя внезапно, однако же въ *полноту временъ*, т.-е. необходимо подготовленные предшествовавшимъ процессомъ. Такимъ образомъ эта внезапность не исключаетъ,

---

[1]) *Ев. Матѳ.* XXIV, 27, 29. Сравни, съ другой стороны, въ той же главѣ ст. 31, 33.

а, напротивъ, предполагаетъ дѣятельное участіе индивидуальныхъ силъ въ общемъ ростѣ царствія Божія.

Итакъ, кажущіяся при поверхностномъ взглядѣ противорѣчія между внутреннимъ и внѣшнимъ характеромъ царствія Божія, между постепенностью и внезапностью его осуществленія устраняются сами собою при истинномъ пониманіи дѣла. Какъ существующее для насъ, царствіе Божіе должно быть нашимъ собственнымъ душевнымъ состояніемъ, именно состояніемъ внутренняго соединенія съ Божествомъ. Такое соединеніе достигло своего индивидуальнаго совершенства въ лицѣ Богочеловѣка-Христа; но тутъ же оно и открылось, какъ сверхъ-индивидуальное. Истинное *соединеніе съ другимъ* не можетъ быть только субъективнымъ состояніемъ; соединеніе всего человѣка съ Богомъ не можетъ быть только личнымъ. Царствіе Божіе или небесное не можетъ быть только психологическимъ фактомъ: оно прежде всего есть вѣчная объективная истина положительнаго всеединства. Эта истина заложена и въ природномъ человѣкѣ — въ соціальномъ характерѣ его жизни, въ универсальномъ всеобъемлющемъ свойствѣ его разума,—заложена, но не осуществлена,—не дана, а только задана. Полнота всего существующаго совершеннымъ образомъ соединеннаго съ Богомъ чрезъ Сына Человѣческаго—это безусловный идеалъ, реализація котораго началась и продолжается во всемірной исторіи, какъ общее, всемірное дѣло человѣчества; безсознательно и невольно работаютъ надъ нимъ всѣ, участвовать же въ немъ, сверхъ того, самодѣятельно и самосознательно есть нравственно-соціальная обязанность просвѣщеннаго христіанина. Съ этой стороны царствіе Божіе образуется не простымъ актомъ соединенія души съ Богомъ, а сложнымъ и всеобъемлющимъ процессомъ,—духовно-физическимъ возрастаніемъ и развитіемъ всеединаго богочеловѣческаго организма въ мірѣ. Возрастаніе же это, какъ и всякій органическій ростъ, представляетъ не только непрерывность количественныхъ моментовъ (какъ иные грубо воображаютъ, что все дѣло—въ накопленіи извѣстной суммы праведныхъ душъ для царствія небеснаго), но и раздѣльность качественныхъ степеней и формъ, изъ коихъ высшія хотя и предполагаютъ необходимо низшія и подготовляются ими (въ генетическомъ порядкѣ), но никакъ не могутъ быть изъ нихъ всецѣло выведены, а потому и являются, какъ нѣчто новое и чудесное [1]).

[1]) Но эти новыя чудеса суть вмѣстѣ съ тѣмъ и новыя откровенія, бросающія свѣтъ на прежнія тайны и загадки. Ибо съ истинной телеологической точки зрѣнія низшія формы и степени уже предполагаютъ высшія, какъ свою цѣль, а потому лишь съ обнаруженіемъ этой высшей цѣли онѣ объясняются, получаютъ смыслъ.

Установивши центральную идею настоящаго христіанства, мы легко отличимъ и обличимъ различныя распространенныя нынѣ поддѣлки. Изъ нихъ отмѣтимъ здѣсь только самыя существенныя и наиболѣе вредныя.

## III.

Такъ какъ наступленіе царствія Божія не является какъ Deus ex machina, а обусловлено всемірно-историческимъ богочеловѣческимъ процессомъ, въ которомъ Богъ дѣйствуетъ лишь въ соединеніи съ человѣкомъ и чрезъ человѣка, то мы должны признать за грубую поддѣлку христіанства такое воззрѣніе, по которому человѣку принадлежитъ лишь чисто-пассивная роль въ дѣлѣ Божіемъ, и вся его обязанность относительно царствія Божія состоитъ съ одной стороны въ томъ, чтобы рабски подчиняться даннымъ божественнымъ фактамъ (въ видимой церкви), а съ другой стороны бездѣйственно ждать грядущаго окончательнаго откровенія (царства славы), оставляя такимъ образомъ всю свою дѣятельность мірскимъ и языческимъ интересамъ, которые здѣсь являются ничѣмъ не связанными съ дѣломъ Божіимъ. Для благовидности такой взглядъ ссылается на то соображеніе, что Богъ есть все, а человѣкъ — ничто. Но это ложное смиреніе въ сущности есть возстаніе противъ Бога, возлюбившаго и возвеличившаго человѣчество во Христѣ, отъ Него же христіанамъ отдѣлять себя не приходится: „даде имъ область чадамъ Божіимъ быти“. Сыны царствія свободны и призваны къ сознательному и самодѣятельному участію въ дѣлѣ Отца. Если между ними есть духовно-несовершеннолѣтніе, то это лишь фактъ, который нужно принимать въ разсчетъ, но не возводить въ окончательный и всеобщій принципъ.

Дѣйствіе Божіе въ собираніи и строеніи Его царствія, въ возрастаніи и развитіи богочеловѣческаго организма послѣдователи упомянутой поддѣлки подъ христіанство приравниваютъ къ обнаруженію всемогущества Божія въ явленіяхъ природы и событіяхъ мірской жизни. Но этимъ самымъ они обличаютъ свою ложь, запутываясь во внутреннемъ противорѣчіи. Если они считаютъ непозволительнымъ дѣятельно вмѣшиваться въ судьбы царствія Божія, какъ зависящія отъ Его воли, то они не должны вмѣшиваться ни въ какія дѣла, ибо все зависитъ отъ воли Божіей. Однако они такъ не поступаютъ, а со всею энергіей и воодушевленіемъ заботятся объ устройствѣ всевозможныхъ мірскихъ дѣлъ, личныхъ, народныхъ и т. д. Откуда же

эта разница? Почему они считаютъ необходимымъ въ своихъ ничтожныхъ дѣлишкахъ столь старательно помогать всемогущему Богу, а въ Его великомъ дѣлѣ помочь не хотятъ? Явно—потому, что въ тѣхъ они заинтересованы, а въ этомъ нѣтъ. Значитъ, дѣло Божіе не есть *ихъ* дѣло, а потому имъ до него и дѣла нѣтъ. Но вѣдь христіанство только въ томъ и состоитъ, что дѣло Божіе стало вмѣстѣ съ тѣмъ дѣломъ вполнѣ человѣческимъ. Эта богочеловѣческая солидарность и есть царствіе Божіе, и оно *приходитъ* лишь въ той мѣрѣ, въ какой она осуществляется. Очевидно, эти псевдо-квіетисты проповѣдуютъ намъ христіанство поддѣльное. Они тѣмъ активнѣе отдаются Маммону на дѣлѣ, чѣмъ пассивнѣе подчиняются на словахъ другому Господину, котораго святость и величіе служатъ имъ лишь благовиднымъ предлогомъ для того, чтобы о Немъ не думать.

Указанная поддѣлка обыкновенно связана съ отрицаніемъ всякаго развитія и прогресса въ дѣлѣ христіанской религіи. Изъ того, что многіе эволюціонисты придерживаются односторонне-механическаго понятія объ эволюціи, исключающаго дѣйствія Высшей силы и всякую телеологію, изъ того, что многіе проповѣдники историческаго прогресса понимаютъ подъ нимъ безпредѣльное самоусовершенствованіе человѣка безъ Бога и противъ Бога,—изъ этого поспѣшно выводятъ явно-вздорное заключеніе, что самыя идеи развитія и прогресса имѣютъ какой-то атеистическій и антихристіанскій характеръ. Между тѣмъ не только это не такъ, но напротивъ—эти идеи суть специфически-христіанскія (или точнѣе еврейско-христіанскія), онѣ внесены въ сознаніе людей только пророками Израиля и проповѣдниками Евангелія. Язычество, и восточное и западное, въ самыхъ высшихъ своихъ выраженіяхъ—въ буддизмѣ и въ новоплатонизмѣ — ставило абсолютное совершенство безусловно внѣ процесса исторіи, которая для него являлась или безконечной и безцѣльной смѣной случайностей, или постепеннымъ переходомъ къ худшему [1]). Только христіанская (или что то же—мессіанская) идея царствія Божія, послѣдовательно открывающагося въ жизни человѣчества, даетъ смыслъ исторіи и опредѣляетъ истинное понятіе прогресса. Христіанстводаетъ человѣчеству не только идеалъ абсолютнаго совершенства, но и путь къ достиженію этого идеала, слѣдовательно, оно по существу про-

[1]) Кажущееся исключеніе представляетъ тотъ взглядъ на міровой процессъ, который мы находимъ въ персидской книгѣ *Бундегешъ*. Но этотъ памятникъ, хотя и содержитъ въ себѣ древне-зендскіе религіозные элементы, но въ полномъ своемъ составѣ относится къ временамъ позднѣйшимъ (XII вѣкъ по Р. Х.), и, очевидно, предполагаетъ сильное воздѣйствіе христіанскихъ идей.

грессивно. Поэтому всякое воззрѣніе, которое отрицаетъ въ христіанствѣ этотъ его прогрессивный элементъ, есть поддѣлка, скрывающая подъ христіанскимъ именемъ языческую реакцію. Цѣль же ея,—конечно, не всегда ясно сознаваемая,—отвлечь людей отъ дѣла Божія и утвердить ихъ въ той дурной дѣйствительности міра, которую пришелъ упразднить Христосъ, побѣдившій міръ. Между тѣмъ мнимые христіане пытаются, хотя и тщетно, вырвать у Христа Его побѣду, всячески поддерживая тѣ мірскіе порядки и учрежденія, которые ничего общаго съ царствіемъ Божіимъ не имѣютъ. Откуда можетъ взяться такое охранительное направленіе въ настоящемъ, неподдѣльномъ христіанствѣ, которое такъ же чуждо принципіальнаго консерватизма, какъ и принципіальнаго радикализма? На почвѣ христіанской религіи ни сохраненіе, ни разрушеніе какихъ бы то ни было мірскихъ порядковъ *сами по себѣ* не могутъ насъ интересовать. Если мы заботимся о *дѣлѣ* царствія Божія, то мы должны принимать то, что̀ этому дѣлу достойно служитъ, и отвергать то, что̀ ему противно, руководясь при этомъ не мертвымъ критеріемъ какихъ-нибудь отвлеченныхъ *измовъ,* а (по апостолу Павлу) живымъ критеріемъ ума Христова,—если мы его въ себѣ имѣемъ; если же не имѣемъ, то лучше намъ и не называться христіанами. По праву носящіе это имя должны заботиться не о сохраненіи и укрѣпленіи *во что бы то ни стало* данныхъ соціальныхъ группъ и формъ въ мірскомъ человѣчествѣ, а напротивъ объ ихъ перерожденіи и преобразованіи въ христіанскомъ духѣ (насколько онѣ къ этому способны),—объ истинномъ введеніи ихъ въ сферу царствія Божія.

Итакъ, идея царствія Божія необходимо приводитъ насъ (разумѣю всякаго сознательнаго и искренняго христіанина) къ обязанности дѣйствовать—въ предѣлахъ своего призванія—для реализаціи христіанскихъ началъ въ собирательной жизни человѣчества, для преобразованія въ духѣ высшей правды всѣхъ нашихъ общественныхъ формъ и отношеній,—то-есть приводитъ насъ къ *христіанской политикѣ.* Тутъ мы сталкиваемся съ новою поддѣлкою христіанства, или лучше сказать съ новымъ видоизмѣненіемъ той же, замаскированною антихристіанскою реакціею. „Христіанская политика“, говорятъ, это contradictio in adjecto, между христіанствомъ и политикою не можетъ быть ничего общаго: *Царствіе Мое не отъ міра сего* и т. д. и т. д. Изъ того, что царство Христово не отъ міра сего, никакъ не слѣдуетъ, что оно не можетъ дѣйствовать въ мірѣ, овладѣвать и управлять міромъ. Иначе пришлось бы утверждать, что такъ какъ самодержавная власть не отъ народа (а мило-

стію Божіею), то она не можетъ и управлять народомъ. По здравой логикѣ, наоборотъ, именно изъ того, что царство Христово не отъ міра, а *свыше*, слѣдуетъ, что оно имѣетъ *право* владѣть и править міромъ. Одно изъ двухъ: или общества, именующія себя христіанскими, должны отречься отъ этого имени, или они должны признать своею обязанностью согласовать всѣ свои политическія и соціальныя отношенія съ христіанскими началами, т.-е. вводить ихъ въ сферу царствія Божія,—а въ этомъ и состоитъ настоящая христіанская политика.

Если, какъ утверждаютъ сторонники псевдо-христіанскаго индивидуализма, всѣ политическія и соціальныя формы чужды или даже противны христіанству, то отсюда прямо слѣдуетъ, что истинные христіане должны жить внѣ всякихъ политическихъ и соціальныхъ формъ. Но это явный абсурдъ, обличаемый ихъ собственною жизнью и дѣятельностью. А если, съ одной стороны, нельзя упразднить общественныхъ и политическихъ формъ жизни (что̀ равносильно было бы упраздненію самого человѣка, какъ существа соціальнаго и политическаго), а, съ другой стороны, несомнѣнно, что эти формы въ своей данной дѣйствительности далеко не соотвѣтствуютъ христіанскимъ началамъ, далеко не ведены еще въ царствіе Божіе, то отсюда прямо слѣдуетъ задача христіанской политики совершенствовать, возвышать эти формы, пресуществлять ихъ въ царствіе Божіе. Правда, христіанскою политикою весьма злоупотребляли и злоупотребляютъ. Царство Божіе на землѣ представлялось и представляется, какъ совокупность людей, словесно признающихъ извѣстные догматы. Недавно одинъ сторонникъ такого (опять-таки явно поддѣльнаго) христіанства объявлялъ въ печати, что нельзя имѣть общенія съ „либералами“ на томъ основаніи, что они будто бы „не исповѣдуютъ Іисуса Христа во плоти пришедшаго“, какъ этого требуетъ Св. Апостолъ Іоаннъ Богословъ. На чемъ основано это утвержденіе— не извѣстно. Я знаю ярыхъ консерваторовъ, весьма чуждыхъ всякаго исповѣданія Христа, и знаю либераловъ, которымъ никакъ нельзя сдѣлать такого упрека. Но дѣло не въ этомъ. Очевидно, нашъ ревнитель вѣры не въ добрый часъ прибѣгъ къ авторитету Св. Іоанна Богослова. Приведенный текстъ, какъ извѣстно всякому занимавшемуся этимъ предметомъ, обращенъ противъ возникавшаго тогда заблужденія *докетовъ*, признававшихъ сверхъестественную природу Христа, но отрицавшихъ Его дѣйствительное *воплощеніе*, видѣвшихъ въ его тѣлесномъ явленіи и въ его исторической личности только *призракъ*. Это ложное мнѣніе впослѣдствіи весьма укоренилось

и распространилось въ различныхъ гностическихъ сектахъ. Но я самымъ рѣшительнымъ образомъ утверждаю, что мнѣ не извѣстенъ ни одинъ либералъ, сколько-нибудь повинный въ этомъ докетическомъ заблужденіи. Конечно, текстъ изъ Іоанна Богослова, какъ и всякое слово Св. Писанія, имѣетъ и общее значеніе сверхъ своего прямого историческаго смысла. Но и тутъ онъ направленъ не противъ либераловъ, а какъ разъ противъ сторонниковъ того поддѣльнаго христіанства, которое сводится къ мертвой вѣрѣ съ одной стороны и къ лицемѣрнымъ толкамъ о личной святости и личномъ спасеніи души—съ другой. Вѣдь это они, *отдѣляя* всѣ человѣческія задачи отъ Духа Христова, отрицаютъ всю силу Его воплощенія, которое совершилось вѣдь не для Него, а для человѣчества. Сводя христіанство къ *отвлеченному догмату*, отрицая его реализацію въ соціальной и политической жизни, они явно показываютъ, что не исповѣдуютъ на дѣлѣ Христа *пришедшаго во плоти,* а потому и подлежатъ апостольской анаѳемѣ, которую одинъ изъ нихъ столь неосторожно напомнилъ. Во всякомъ случаѣ Апостолъ любви не могъ сводить все христіанство къ мертвой вѣрѣ; онъ, конечно, зналъ ту истину, которую такъ хорошо выразилъ его соученикъ Іаковъ: *„и бѣсы вѣруютъ, и трепещутъ“*. Право, союзъ съ либералами не столь опасенъ, какъ союзъ съ бѣсами.

Тотъ же публицистъ спрашивалъ торжественно: „чему же учитъ Владиміръ Соловьевъ?“ На это могу отвѣтить кратко и опредѣленно: *своего* ученія не имѣю; но въ виду распространенія вредныхъ поддѣлокъ христіанства, считаю своимъ долгомъ съ разныхъ сторонъ, въ разныхъ формахъ и по разнымъ поводамъ выяснять основную идею христіанства—идею царствія Божія, какъ полноты человѣческой жизни не только индивидуальной, но и соціальной и политической, возсоединяемой чрезъ Христа съ полнотою Божества; а что касается до союзовъ, то безусловно избѣгаю только союза съ бѣсами, которые вѣруютъ и трепещутъ.

# Изъ философіи исторіи.

1891.

Недавно умершій Левъ Мечниковъ въ своей замѣчательной книгѣ „La civilisation et les grands fleuves historiques“ [1]) дѣлитъ всемірную исторію на три главныхъ эпохи. Въ первой—*рѣчной*—выдвигаются обособленныя, болѣе или менѣе деспотически сплоченныя культурныя массы, расположенныя по большимъ рѣкамъ. Таковы египетская цивилизація, пріуроченная къ Нилу, ассиро-халдейская, связанная съ Тигромъ и Евфратомъ, индійская—съ Индомъ и Гангомъ, китайская—съ Желтою и Голубою рѣками. Вторую всемірно-историческую эпоху—*средиземноморскую*—открываютъ великіе мореплаватели древняго міра, финикіяне, продолжаютъ греки и римляне, заканчиваютъ средневѣковые европейцы. Здѣсь мы видимъ культурныя группы, уже гораздо менѣе обособленныя извнѣ и гораздо болѣе расчлененныя внутри, съ болѣе или менѣе сложной, но непремѣнно аристократическою или олигархическою организаціей, съ подвижными и измѣнчивыми формами наверху, но всегда на основаніи болѣе или менѣе полнаго порабощенія низшихъ классовъ. Наконецъ со времени великихъ открытій XV вѣка занялась заря третьей всемірной эпохи—*океанической,*—когда активная, историческая часть человѣчества, не ограничивая своего культурнаго движенія ни бассейнами великихъ рѣкъ, ни бассейномъ Средиземнаго моря, распространяетъ свою дѣятельность на весь земной шаръ по широкимъ путямъ Атлантическаго, а потомъ и Тихаго океана. Хотя эта новая эпоха только еще начинается, еще только устанавливаетъ такъ сказать свои внѣшнія рамки, однако главныя отличительныя черты ея могутъ быть указаны съ достовѣрностью на основаніи общаго хода исторіи и уже достигнутыхъ результатовъ. Несомнѣнно, человѣчество въ эту новую эпоху идетъ

---

[1]) Эта книга издана въ Парижѣ въ 1889 г. извѣстнымъ географомъ Елисеемъ Реклю, съ предисловіемъ издателя.

(хотя и не прямолинейнымъ путемъ) съ одной стороны къ все большему и большему сближенію и взаимному проникновенію большихъ группъ (племенныхъ, народныхъ и т. д.), нѣкогда совершенно разобщенныхъ, или же исключительно враждебно сталкивавшихся между собою, а съ другой стороны, въ соотвѣтствіе этому международному универсализму, внутри каждой національной группы принудительное единство цѣлаго и роковая отъ внѣшнихъ условій жизненной борьбы зависящая субординація общественныхъ классовъ все болѣе и болѣе замѣняется свободною солидарностью, добровольною и сознательною взаимопомощью всѣхъ и каждаго въ общемъ культурномъ трудѣ и подвигѣ. Такимъ образомъ вмѣсто принудительно-объединеннаго соціальнаго *механизма* восточныхъ деспотій и вмѣсто принудительно-дифференцированнаго соціальнаго *организма* классической и средневѣковой жизни долженъ образоваться истинно-человѣческій, на сознательномъ альтруизмѣ основанный и свободнымъ согласіемъ опредѣляемый союзъ людей, хоть и не одинаковыхъ по естественнымъ качествамъ, но равномѣрно участвующихъ въ общихъ благахъ культурнаго существованія [1]).

Со временъ аббата Іоахима де Флорисъ (XIII вѣка) трехчастное дѣленіе (трихотомія) всемірной исторіи въ той или другой формѣ встрѣчается почти у всѣхъ мыслителей, пытавшихся выразить историческую жизнь человѣчества въ одной общей формулѣ. Схема Мечникова, внушенная ему, какъ онъ самъ признается, нѣкоторыми нѣмецкими географами, но развитая имъ съ несомнѣнною оригинальностью, выгодно отличается отъ другихъ подобныхъ трихотомій (наприм., отъ мнимаго историческаго „закона трехъ фазисовъ“ у Авг. Конта) большею опредѣленностью и фактическою безспорностью своей главной основы. Совершенно несомнѣнно, что четыре древнѣйшія культуры тѣсно связаны съ соотвѣтствующими рѣками, что финикійскіе и греческіе корабли, бороздившіе Средиземное море, открыли новую историческую эру, въ которой это море играло ту же роль, какъ великія рѣки въ эпоху древнѣйшей культуры, и что, наконецъ, новѣйшая цивилизація отличается прежде всего широтою своего распространенія, имѣя весь земной шаръ своимъ поприщемъ, а своими главными путями — океаны. Также несомнѣнно, вообще говоря, и то, что въ древнихъ деспотическихъ монархіяхъ и теократіяхъ общественный союзъ держался равномѣрнымъ принудительнымъ подчиненіемъ

[1]) Я передаю главную мысль Мечникова своими словами. Самъ онъ иногда употребляетъ термины двусмысленные, которые могутъ напугать и сбить съ толку иного читателя.

всѣхъ одной абсолютной власти; что классическая и средневѣковая культура основывалась на свободномъ развитіи сложно-организованныхъ высшихъ классовъ и на рабствѣ низшихъ, и что эманципація этихъ послѣднихъ и всеобщее уравненіе соціальной среды составляетъ въ этомъ порядкѣ идей преобладающую тенденцію новѣйшей исторіи. Ясно, однако, что эта безспорная формула никакъ не выражаетъ сущности историческаго процесса: она относится не къ внутреннимъ его двигателямъ и окончательнымъ цѣлямъ, а лишь къ нѣкоторымъ внѣшнимъ условіямъ и результатамъ частію географическаго, частію соціально-экономическаго свойства. Съ этою односторонностью изложеннаго взгляда связанъ одинъ пунктъ, вызывающій на важныя размышленія.

Въ приведенномъ дѣленіи исторіи, какъ, вѣроятно, замѣтилъ читатель, появленіе христіанства въ мірѣ не играетъ никакой роли. Не апостолы новой религіи, а финикійскіе купцы-разбойники, объѣздившіе Средиземное море, а потомъ испанскіе авантюристы и каторжники [1]), переѣхавшіе Атлантическій океанъ,—вотъ (съ чисто географической точки зрѣнія) настоящіе герои культурнаго человѣчества, своими подвигами обозначившіе двѣ главныя поворотныя точки всемірной исторіи. Они открыли народамъ новые пути, тогда какъ апостолы, хотя и много путешествовали, но только по избитымъ римскимъ дорогамъ. Спѣшу оговориться, что моя иронія не относится прямо къ автору „великихъ рѣкъ“: при всемъ своемъ пристрастіи къ географіи онъ воздерживается примѣнять эту точку зрѣнія къ оцѣнкѣ религій и свое невысокое мнѣніе объ историческомъ значеніи христіанства оправдываетъ соображеніями иного рода. Онъ ссылается на тотъ фактъ, что христіанство не произвело существеннаго улучшенія въ рабовладѣльческомъ строѣ древнихъ обществъ, и что средневѣковая жизнь подъ другими именами и въ другихъ внѣшнихъ формахъ сохранила принудительное раздѣленіе соціальнаго цѣлаго на полноправныхъ гражданъ и безправныхъ рабовъ. Это указаніе, которое можно распространить и на другія соціальныя отношенія, возбуждаетъ общій вопросъ: какое практическое дѣйствіе оказало христіанство на жизнь принявшихъ его народовъ, и, слѣдовательно, какое дѣйствительное значеніе имѣетъ оно въ исторіи?

Внутренняя абсолютная истина богооткровенной религіи, будучи предметомъ сердечной вѣры и метафизическаго умозрѣнія, никакъ не

---

[1]) На корабляхъ Колумба находилось по нѣскольку преступниковъ, которымъ смертная казнь была замѣнена этимъ принудительнымъ плаваніемъ. Остальной экипажъ былъ немногимъ лучше.

можетъ ни окончательно утверждаться, ни окончательно отрицаться на почвѣ историческихъ фактовъ. Конечно, какъ истина религіозная, а не отвлеченная теорія, христіанство требуетъ своего осуществленія въ дѣйствительности, своего полнаго воплощенія; но, какъ религія *богочеловѣческая*, оно обусловливаетъ это воплощеніе не только прямымъ и всемогущимъ дѣйствіемъ Божіимъ, но и свободною дѣятельностью человѣка, которая не обнаруживается вполнѣ и заразъ въ одномъ актѣ воли, а развивается сложными рядами мотивовъ и поступковъ (искушеній и возбужденій, паденій и подвиговъ) въ порядкѣ времени. Поэтому хотя Евангеліе и ручается за окончательное торжество правды и пришествіе царствія Божія, и хотя оно обязываетъ насъ работать въ этомъ направленіи, но оно не указываетъ никакого опредѣленнаго срока для великаго кризиса, который, очевидно, долженъ совпасть съ концомъ исторіи и нынѣшняго міра. Такимъ образомъ, когда намъ указываютъ, что христіанство въ данный историческій моментъ остается неосуществленнымъ, то это не есть возраженіе противъ божественной истины, а только обличеніе человѣческаго несовершенства. Но именно съ человѣческой стороны, которая никакъ не можетъ быть исключена, когда дѣло идетъ о христіанствѣ, весьма важно знать, въ какой мѣрѣ начала истинной религіи были восприняты и осуществлены въ жизни обществъ, именующихъ себя христіанскими. Если нельзя, какъ сказано, оцѣнить истину христіанскаго ученія на исторической почвѣ, то на ней, и только на ней, можно оцѣнить состояніе христіанскаго человѣчества, опредѣлить степень его духовнаго роста и указать то, что ему болѣе всего нужно для дальнѣйшаго возрастанія.

Устраняя изъ своихъ разсужденій всякій религіозно-догматическій и богословскій элементъ, оставаясь въ области историческихъ фактовъ и философскихъ выводовъ и ограничиваясь пока ближайшею частью задачи, я намѣренъ изслѣдовать, какое воздѣйствіе оказали нравственныя начала христіанства на государственные законы и общественные нравы въ римско-византійской имперіи.

## I.

Христіанство явилось въ міръ не только какъ откровеніе истиннаго Божества, но и какъ откровеніе истинной человѣческой *личности* и вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ истиннаго человѣческаго *общества*. Эти два понятія соотносительны между собою. Христіан-

ство, признавши безусловное и безконечное значеніе за душой человѣческой, какъ способной къ совершенному сочетанію съ Божествомъ, тѣмъ самымъ опредѣлило и характеръ истиннаго общества, какъ такого, въ которомъ каждый его членъ есть цѣль для всѣхъ и никогда не долженъ служить только средствомъ или орудіемъ общаго блага. Съ христіанской точки зрѣнія такое „общее благо", для осуществленія котораго хотя бы одна душа человѣческая ставилась ни во что,— не есть ни дѣйствительно *общее*, ни дѣйствительно *благо*.

Истинное общество есть опора и восполненіе, а не граница личной жизни; а истинная личность, обладающая идеальнымъ содержаніемъ, самостоятельная и самодѣятельная, не можетъ быть разлагающимъ и разрушительнымъ элементомъ для здороваго соціальнаго тѣла; она его образующее начало, живая сила, превращающая людское стадо въ истинно-человѣческое общество. Въ идеалѣ общество есть полнота личной жизни, свободное изнутри опредѣляемое единство или совершенная солидарность всѣхъ личныхъ элементовъ. А въ нашей неидеальной дѣйствительности общество есть упругая жизненная среда, отливающая въ свою данную фактическую форму всякую слабую личность, а всякую сильную вызывающая на противодѣйствіе и борьбу, что въ свою очередь приводитъ къ видоизмѣненію самой этой среды, къ повышенію ея уровня, т. е. къ общественному прогрессу, къ нѣкоторой реализаціи идеала, и ясно, что внутренняя сила личности опредѣляется здѣсь не только размѣрами обнаруженнаго ею прямого общественнаго дѣйствія, важностью и прочностью перемѣнъ, произведенныхъ ею въ общественной средѣ, но также еще величиною и упорствомъ преодолѣваемаго сопротивленія со стороны этой самой среды.

Въ виду этой неразрывной связи и необходимой соотносительности между личнымъ и общественнымъ элементами, какъ въ идеальномъ, такъ и въ дѣйствительномъ человѣчествѣ, мы знаемъ, какую цѣну могутъ имѣть ходячія нынѣ заявленія, что будто христіанство имѣетъ своею единственною практическою задачею нравственное совершенствованіе отдѣльнаго лица, и что оно вполнѣ равнодушно къ общественному прогрессу. Личное совершенствованіе можетъ быть отдѣлено отъ общественнаго прогресса только на словахъ, а не на дѣлѣ, а потому всѣ подобныя заявленія суть лишь *бездѣльныя рѣчи*. Общественный прогрессъ есть *дѣяніе* личности нравственно-сильной, совершенствующей соціальную среду, и онъ же вмѣстѣ съ тѣмъ есть *благодѣяніе* для личности нравственно-слабой, совершенствуемой и освобождаемой черезъ вліяніе на нее этой улучшенной общественной

среды. А прежде всего общественное дѣйствіе обязательно для нравственной личности по мотиву непосредственной жалости къ страданію своихъ ближнихъ.

Существуютъ народы, у которыхъ людоѣдство есть законное религіозно-государственное учрежденіе. Возможно ли при сохраненіи такого учрежденія какое-нибудь нравственное совершенствованіе отдѣльныхъ лицъ? Самому *быть съѣденнымъ* своими ближними, конечно, нисколько не противорѣчитъ самой высокой добродѣтели; но равнодушное созерцаніе того, какъ ѣдятъ другихъ, несовмѣстимо не только съ высокою степенью личнаго совершенства, но и съ самымъ элементарнымъ нравственнымъ чувствомъ. А потому, если среди людоѣдовъ у какого-нибудь отдѣльнаго лица явится проблескъ этой элементарной нравственности, то первымъ его дѣломъ будетъ возстать противъ легальнаго каннибализма, т. е. добиваться общественнаго прогресса въ этомъ отношеніи. Само собой разумѣется, что онъ при этомъ будетъ и самъ воздерживаться отъ людоѣдства и, на сколько это будетъ въ его власти, избавлять отъ съѣденія ту или другую случайную жертву. Но ни этимъ пассивнымъ воздержаніемъ, ни этою частною помощью онъ не можетъ ограничиться. Разъ сознавши, что людоѣдство есть зло, онъ будетъ стремиться къ его общему уничтоженію, а не къ частичному только ограниченію. Ибо хотя этотъ нравственно пробудившійся дикарь весьма неразвитъ и необразованъ сравнительно съ нашими противниками общественнаго прогресса, но все-таки не до такой же степени онъ простъ, чтобы не понимать слѣдующихъ двухъ очевидныхъ вещей: во-первыхъ, что гораздо лучше и желательнѣе навсегда спасти отъ съѣденія множество людей, притомъ не настоящаго только, но и будущихъ поколѣній, нежели случайно избавить нѣсколько единичныхъ жертвъ въ краткихъ предѣлахъ своей индивидуальной жизни; а во-вторыхъ, онъ пойметъ, что людоѣдство есть зло двоякое — физическое для пожираемыхъ и нравственное въ пожирающихъ, и что съ этой стороны, т. е. для исправленія людоѣдовъ, требуется прежде всего избавить ихъ отъ необходимости воспитываться въ людоѣдскихъ нравахъ и понятіяхъ.

Итакъ, пробудившееся въ этомъ единичномъ человѣкѣ *личное* нравственное сознаніе, его опять-таки *личное* превосходство въ этомъ отношеніи надъ окружающею средою, необходимо выразится не въ самодовольномъ квіэтизмѣ и не въ какихъ-нибудь случайныхъ проявленіяхъ добраго чувства, а главнымъ образомъ въ дѣятельности общественной, въ стараніяхъ принести наибольшую пользу своимъ ближнимъ чрезъ преобразованіе безчеловѣчныхъ и безнравственныхъ

соціальныхъ учрежденій и порядковъ. Разумѣется, первыя попытки такого преобразованія не будутъ имѣть внѣшняго успѣха, и противникъ общественнаго каннибализма самъ сдѣлается его жертвой; но онъ оставитъ послѣдователей, которые рано или поздно добьются до цѣли, упразднятъ каннибализмъ въ правахъ и учрежденіяхъ. Измѣненная такимъ образомъ соціальная среда перестанетъ рождать и воспитывать людоѣдовъ; слѣдовательно, и *личная* нравственность большинства станетъ выше, а меньшинство—передовые или лучшіе люди, — не имѣя необходимости останавливаться на такихъ вещахъ, какъ прямая антропофагія, окажутся чувствительными къ другимъ, менѣе грубымъ проявленіямъ общественнаго зла и неправды. Явится новая нравственная проповѣдь, новыя попытки соціальнаго преобразованія, новыя жертвы и въ результатѣ новый прогрессъ общественной, а вмѣстѣ съ тѣмъ и нераздѣльно *личной* нравственности. Итакъ, повторимъ еще разъ, личная нравственность неразрывно и притомъ съ двухъ сторонъ связана съ общественнымъ прогрессомъ, поскольку нравственно-активныя лица (лучшіе люди, герои, двигатели исторіи) своею дѣятельностью необходимо производятъ этотъ общественный прогрессъ, а лица нравственно-пассивныя (большинство обыкновенныхъ людей, толпа) воспріимчиво сообразуютъ свою личную нравственность съ прогрессивно-измѣняемою соціальною средою.

Этотъ двойной процессъ усовершенствованія предполагаетъ въ цѣломъ обществѣ двойную дифференціацію: во-первыхъ уже указанное различіе по *личнымъ* качествамъ между активными и пассивными членами общества, между лучшими людьми и толпой,—различіе, при всей относительности своихъ частныхъ проявленій, несомнѣнно существующее и существенное; а во-вторыхъ, какъ сейчасъ увидимъ, различіе, обусловленное соціальною организаціей,—различіе между правителями и управляемыми, между государственною властью съ ея органами и подчиненнымъ народомъ. (Сюда же, вообще говоря, относится и различіе между высшими и низшими классами, ибо первые всегда такъ или иначе связаны съ государственною властью, какъ ея самостоятельные носители при аристократическомъ устройствѣ, или какъ ея ближайшіе органы въ самодержавныхъ монархіяхъ.)

На низшихъ ступеняхъ общественнаго развитія, въ группахъ небольшихъ и несложныхъ два указанныя дѣленія (по личному достоинству и по внѣшнему соціальному положенію) легко могутъ совпадать между собою. Лучшіе люди, т. е. выдающіеся по своимъ личнымъ качествамъ, люди болѣе сильные (хотя весьма мало соотвѣтствующіе нашему теперешнему идеалу добродѣтели), естественно рас-

пространяютъ свое непосредственное вліяніе на все данное общество (вслѣдствіе его тѣсныхъ предѣловъ и простоты отношеній) и такимъ образомъ пріобрѣтаютъ правительственную власть. И на самой высокой ступени общественнаго развитія, при окончательномъ, идеальномъ устройствѣ будущаго человѣчества, іерархія нравственная должна, безъ сомнѣнія, совпадать съ іерархіей политико-соціальною, т. е. внѣшнее положеніе и значеніе отдѣльныхъ лицъ, степень ихъ постояннаго и прямого вліянія на общія дѣла должна опредѣляться не случайными и внѣшними обстоятельствами, а внутреннимъ достоинствомъ и заслугами. Но между этими двумя крайними [1]) пунктами, лежащими внѣ предѣловъ исторіи, въ человѣчествѣ историческомъ такого прямого соотвѣтствія двухъ іерархій быть не можетъ. Для того, чтобы отъ первоначальной простоты (которая не есть простота совершенства, а лишь простота скудости и дикости) человѣчество могло подняться до идеальной гармоніи и солидарности всѣхъ общественныхъ элементовъ, необходимо было образованіе этихъ элементовъ, слѣдовательно, прочное и устойчивое осложненіе жизни, твердая кристаллизація общественныхъ формъ съ одной стороны (какъ для образованія организма высшаго порядка необходимъ скелетъ), а съ другой стороны для той же цѣли, для болѣе правильнаго, постояннаго и скораго роста и усовершенствованія человѣческой общественности и нравственности требовалось прочное объединеніе и сосредоточеніе соціальныхъ силъ, т.-е. могущественная государственность.

Анархія въ смыслѣ отрицательномъ, т.-е. простое упраздненіе принудительнаго порядка и власти среди людей, руководимыхъ злыми страстями и эгоизмомъ, есть гибель общественности и возвращеніе къ дикому состоянію. Анархія въ смыслѣ положительномъ, т. е. порядокъ, свободно вытекающій изъ внутренней солидарности людей, одушевленныхъ альтруизмомъ и добровольно стоящихъ и работающихъ заодно для всеобщаго блага, не нуждаясь ни въ какомъ понужденіи и управленіи,—такая анархія или лучше сказать свободная *синергія* требуетъ отъ всѣхъ безъ исключенія членовъ общества такой крѣпкой добродѣтели и такого высокаго просвѣщенія, какія нынѣ доступны лишь немногимъ. Слѣдовательно, это есть идеалъ, для котораго человѣчество должно быть *воспитываемо*, какъ состоящее въ большинствѣ своемъ изъ нравственно и умственно несовершеннолѣтнихъ. А воспитаніе предполагаетъ дисциплину, главнымъ носителемъ кото-

[1]) Крайними относительно, ибо въ безусловно дикомъ, равно какъ и въ безусловно идеальномъ состояніи человѣчества нѣтъ мѣста никакому различію въ соціальномъ положеніи лицъ.

рой для крупныхъ общественныхъ группъ и служитъ государство. Безъ принудительнаго ограниченія дикаго произвола и безъ принудительнаго соединенія людей въ общей работѣ человѣчество не могло бы стать культурнымъ, т. е. выйти изъ того первобытнаго состоянія, которое въ сферѣ общественной нравственности выражается въ людоѣдствѣ. Слѣдовательно, отрицать государство, какъ необходимое историческое условіе для всего того, что выше государства, — въ сущности все равно, что отрицать это *высшее*, т.-е. всѣ тѣ умственныя и нравственныя блага, до которыхъ человѣчество должно было довоспитаться и доработаться, — которыя были ему недоступны въ дикомъ догосударственномъ состояніи. Безъ государства не было бы культуры, безъ культуры не было бы общественной нравственности, а безъ нравственности общественной высокая личная добродѣтель, если бы и явилась какимъ-то чудомъ, то не могла бы осуществиться, осталась бы только случайнымъ и безплоднымъ порывомъ.

Если бы государство имѣло своею исключительною цѣлью сохранять и упрочивать, во что бы то ни стало, существующій порядокъ въ обществѣ, достигнутое равновѣсіе общественныхъ силъ и элементовъ, тогда лучшіе люди, во имя дѣятельной любви стремящіеся къ осуществленію высшихъ требованій правды и солидарности, должны были бы всегда и непремѣнно сталкиваться съ государствомъ и вступать съ нимъ въ неравную борьбу. Но представители и орудія государственной власти не суть какія-то охранительныя машины, а живыя человѣческія существа, которымъ свойственно стремленіе къ лучшему. Самый тотъ порядокъ, который они призваны охранять, есть слѣдствіе предыдущаго прогресса, и никто, разумѣется, не можетъ считать его безусловно законченнымъ. Такимъ образомъ, хотя сложная государственная машина въ силу инерціи представляетъ значительное сопротивленіе для всякаго коренного и быстраго преобразованія въ области общественной нравственности, но, съ другой стороны, могущественное сосредоточеніе общественныхъ силъ и ихъ прочная организація въ формѣ государства позволяетъ прогрессивнымъ нравственнымъ идеямъ дѣйствовать изъ общаго центра заразъ на *все* общественное тѣло и производить въ немъ цѣльныя и окончательныя преобразованія, не дожидаясь улучшенія каждаго индивидуальнаго элемента въ отдѣльности, а напротивъ *производя* такое улучшеніе чрезъ воздѣйствіе цѣлаго на части. Разумѣется, даже въ наилучшемъ случаѣ государство самое благонамѣренное и при самыхъ благопріятныхъ условіяхъ никакъ не можетъ нравственно перерождать отдѣльныя души,—преслѣдованіе такой задачи привело бы только

къ безполезному мучительству. Но государство можетъ и должно, улучшая свои законы и учрежденія въ смыслѣ высшихъ нравственныхъ требованій (подъ ближайшимъ или отдаленнымъ вліяніемъ „лучшихъ людей", личныхъ двигателей исторіи, или истинныхъ пророковъ), поднимать общій нравственный уровень и воспитательно дѣйствовать на души пассивныя, воспріимчивыя къ вліянію соціальной среды, т.-е. на огромное большинство людей. Понятно само собой, что государство, которое беретъ свой личный составъ изъ того же общества, не можетъ быть только *орудіемъ* общественнаго прогресса, а необходимо есть и субъектъ этого прогресса, что оно само прогрессируетъ, улучшается морально, постепенно возводя свою принудительную власть до высоты нравственнаго авторитета. Такимъ образомъ, государство должно служить и христіанству, какъ необходимое орудіе его коллективнаго дѣйствія на человѣческій родъ.

## II.

Христіанство явилось не въ концѣ, а въ серединѣ исторіи; возвѣщенное имъ царствіе Божіе не было и не могло быть для людей готовымъ совершеннымъ порядкомъ вещей, къ которому имъ оставалось только пассивно присоединиться: оно было дано, какъ нравственно-историческая задача, разрѣшимая только *свободными* усиліями человѣчества, ибо это царство сыновъ Божіихъ, а не рабовъ. Если бы человѣчество представляло собою простую ариѳметическую сумму отдѣльныхъ изолированныхъ лицъ, то всѣ препятствія къ полному осуществленію царствія Божія сводились бы собственно къ одному: къ злой личной волѣ. Все дѣйствіе Божіе въ человѣчествѣ было бы въ такомъ случаѣ прямо и исключительно обращено на каждую отдѣльную душу, которая или воспринимала бы это дѣйствіе и входила въ царствіе Божіе, или отвергала бы его. Рѣшеніе этого вопроса, безусловно отдѣльное для каждой души, могло бы произойти внѣ пространства и времени, всемірная исторія была бы совершенно ненужна, и жизнь—безсмысленна. Къ счастію, человѣчество не есть куча психической пыли, а живое одушевленное тѣло, образующееся и преобразуемое, послѣдовательно и закономѣрно развивающееся, многоразлично расчленяемое и объединяемое, разнообразно связанное съ прочимъ міромъ и всесторонне воспринимающее духъ Божій—не только периферически, но и центрально, не только въ единицахъ, но и въ группахъ, не только частями своими, но и цѣлымъ. Это соціаль-

ное тѣло существенно отличается отъ тѣлъ біологическихъ (животныхъ и растительныхъ) тѣмъ, что его крайніе элементы суть моральныя единицы, свободныя (въ принципѣ) личныя существа, имѣющія сами по себѣ безусловную внутреннюю цѣнность. Но такое значеніе можетъ принадлежать каждому изъ нихъ именно потому, что каждый неразрывно связанъ со всѣми, и задача всемірной исторіи состоитъ въ томъ, чтобы эта связь сдѣлалась вполнѣ сознательной и свободной, чтобы всемірная солидарность не только механически тяготѣла надъ лицомъ, и не только органически опредѣляла его мѣсто и назначеніе въ цѣломъ, но еще и нравственно имъ самимъ утверждалась, какъ его собственная цѣль,—чтобы онъ хотѣлъ и чувствовалъ ее, какъ свое истинное благо.

Солидарность въ человѣчествѣ существовала и развивалась раньше христіанства и не только у евреевъ, но и у язычниковъ. Существовалъ союзъ семейный, основанный не на одной физіологической и экономической необходимости, но и на внутреннемъ душевномъ влеченіи; существовали гражданскія общины съ ихъ патріотизмомъ, существовали великія монархіи, въ которыхъ единство народа воплощалось въ обоготворенномъ властелинѣ; существовала наконецъ *pax romana,* осуществляемая чрезъ *imperium romanum,* и это единство не было *только* порожденіемъ грубаго насилія и произвола; за непригляднымъ и иногда чудовищнымъ фактомъ скрывалась идея, и въ то время, какъ римскіе императоры объединяли историческое человѣчество силою оружія и законовъ, римскіе философы въ-родѣ Сенеки на основаніи единства природы и разума утверждали естественную солидарность всѣхъ людей и ничтожество всякихъ искусственныхъ и случайныхъ перегородокъ между ними.

Но существовавшая до христіанства солидарность, развивавшаяся естественнымъ историческимъ путемъ, имѣла лишь относительный характеръ: съ одной стороны, это было единство болѣе или менѣе частное и внѣшнее (въ древнемъ государствѣ), а съ другой стороны, болѣе или менѣе отвлеченное (въ философскихъ идеяхъ). Въ эпоху Августа и внѣшнее единство Римской имперіи охватило собою почти все историческое человѣчество, и отвлеченная идея единства человѣческаго рода была сознана съ полною ясностью,—и то, и другое не удовлетворило человѣческой души, требующей абсолютнаго всецѣлаго совершенства. Оно открылось и въ индивидуальномъ воплощеніи Божества—въ Христѣ, и въ идеѣ возвѣщеннаго Имъ царства Божія, т.-е. совершеннаго, абсолютнаго единства и солидарности человѣчества (см. „первосвященническую“ молитву Христову: „Да

будутъ всѣ едино: какъ ты, Отче, во мнѣ, и я въ тебѣ, такъ и они да будутъ въ насъ едино". Ев. Іоанна, XVII, 21).

До христіанства человѣчество хотя и шло впередъ, но шло ощупью, его развитіе было слѣпымъ естественнымъ процессомъ; не то, чтобы слѣпыми, безсознательными силами производился самый процессъ: нельзя этого допустить въ виду его цѣлесообразности и опредѣленнаго направленія,—но дѣло въ томъ, что силы, сами по себѣ зрячія и сознательныя, не были сознаваемы и видимы человѣчествомъ, онѣ были, такъ сказать, за нимъ и вели его, не открывая ему ни себя, ни цѣли пути. Христіанство прямо поставило передъ человѣчествомъ его абсолютный идеалъ, дало ему окончательную задачу для его собственной работы.

Но именно потому, что христіанство дало человѣчеству свою полноту какъ идеалъ и какъ задачу, а не какъ готовую реальность, естественный ходъ историческаго развитія не прекращается съ откровеніемъ Новаго Завѣта, а принимаетъ только болѣе сознательный и опредѣленный характеръ, становится болѣе зрячимъ. И какъ хромоногій слѣпецъ, прозрѣвши, не бросаетъ своихъ костылей, а пользуется ими лучше, чѣмъ прежде, и вѣрнѣе ходитъ, пока не выздоровѣютъ у него и ноги, точно такъ же и человѣчество, раскрывшее глаза благодаря христіанскому откровенію, но еще немощное и неокрѣпшее во всемъ своемъ тѣлѣ, не могло и не должно было бросить все то, чѣмъ держалась и улучшалась его несовершенная жизнь. Если Христосъ сказалъ евреямъ, что Онъ пришелъ не разрушить ихъ законъ и пророковъ, а исполнить ихъ,—то подобное же положеніе должно было занять христіанство и въ языческомъ мірѣ: и у язычниковъ были свой законъ и свои пророки, право и государство, доведенныя до своего относительнаго совершенства Римомъ, философія, поэзія и искусство, оставленныя міру греками [1]). И дѣйствительно, христіанство не отрицаетъ ни римской справедливости, ни эллинской мудрости, а пользуется ими, какъ человѣческими орудіями и формами Божьяго дѣла и Божьей истины. Тѣмъ не менѣе ожесточенная и долголѣтняя борьба христіанства съ государственнымъ и философскимъ язычествомъ—съ романизмомъ и эллинизмомъ — была совершенно естественна и необходима,—не потому, чтобы христіанство хотѣло уничтожить эти главные элементы человѣческой культуры, а потому,

[1]) Для невѣжественныхъ ревнителей, которымъ эта аналогія могла бы показаться соблазнительною, спѣшу напомнить, что она въ сущности была высказана древними церковными учителями (Климентомъ Александрійскимъ и Іустиномъ Философомъ), а мною здѣсь лишь нѣсколько обобщена.

что оно отводило имъ ихъ настоящее мѣсто, соотвѣтствующее ихъ относительному характеру, тогда какъ сами они, будучи до появленія христіанства самыми высшими добытками исторіи, притязали на абсолютное значеніе и не хотѣли безъ боя уступить христіанству свое первенство. Римское государство со своею апоѳеозою кесарей признавало себя абсолютною формой людского единства, окончательнымъ воплощеніемъ объективнаго разума въ мірѣ, и свой законъ, свое право—безусловною нормою человѣческой жизни; могла ли эта самодовлѣющая громада безъ отчаяннаго сопротивленія преклониться передъ высшимъ началомъ и отказаться отъ своей ложной абсолютности, чтобы пріобрѣсти истинную—чрезъ свободное служеніе дѣлу Божію, чрезъ солидарное участіе въ созиданіи царствія Божія?— Подобнымъ образомъ и греческая философія, увѣнчавшая свое развитіе (въ Александрійской школѣ) великолѣпнымъ синтезомъ эллинской и варварской мудрости, естественно сочла себя за единственный безусловный путь къ совершенному познанію истины и духовному сліянію человѣка съ абсолютнымъ; могла ли она безъ борьбы признать себя лишь просвѣтительнымъ средствомъ, умственною дисциплиною для лучшаго пониманія, углубленія и развитія истинъ другого порядка, сверхфилософскихъ, которыхъ дѣйствительность и сила открываются даромъ всякому невѣждѣ?

Борьба языческаго государства и языческой мудрости противъ христіанства продолжается донынѣ. *Открытая* борьба, окончившаяся въ IV вѣкѣ, представляетъ сравнительно мало интереса съ точки зрѣнія философіи исторіи. Общія причины, по которымъ христіанство должно было восторжествовать, не требуютъ особыхъ объясненій: какъ человѣкъ своею духовною силою подчиняетъ себѣ животныхъ, сильнѣйшихъ его физически, такъ духовное царство Сына Человѣческаго должно было покорить Левіаѳана Римской имперіи. Здѣсь я считаю нужнымъ указать ближайшія условія, опредѣлившія историческій моментъ этой побѣды.

Христіанскіе апологеты въ своихъ протестахъ противъ гоненій и петиціяхъ къ римскимъ императорамъ ссылались на тѣ принципы справедливости, которые выработаны были самимъ Римомъ въ лицѣ его философовъ и юристовъ [1]). Насиліе надъ людьми единственно изъ-за ихъ религіозныхъ вѣрованій несомнѣнно противорѣчило про-

[1]) Впрочемъ, сознавая съ полною ясностью *принципы* общечеловѣческой справедливости, римскіе писатели не дѣлали изъ нихъ всѣхъ необходимыхъ выводовъ: такъ и идея свободы религіознаго убѣжденія была впервые *explicite* выражена христіанскими апологетами, но лишь какъ естественное заключеніе изъ общепринятаго правового начала.

стой человѣческой справедливости; вступая на этотъ путь, Римская имперія переставала быть воплощеніемъ правды на землѣ, т.-е. теряла внутреннюю глубочайшую причину своего бытія. Въ этихъ жестокихъ преслѣдованіяхъ, покидая свой высшій принципъ—справедливость, римская власть могла ссылаться только на такъ называемую государственную необходимость—на интересъ государственнаго единства, которое казалось несовмѣстимымъ съ существованіемъ христіанской церкви, какъ самостоятельнаго общества, какъ status in statu. Стремленіе христіанства объединить всѣхъ людей истинною вѣрою и совершеннымъ идеаломъ жизни могло казаться лишь опасною претензіей, разрушительною для дѣйствительнаго, уже даннаго единства государственнаго. Въ самомъ дѣлѣ, при началѣ Римской имперіи, она могла представляться не только чѣмъ-то единымъ и цѣльнымъ въ себѣ, но и *единственною* соціальною связью, обнимающею все историческое человѣчество. Если бы это единство осталось выраженіемъ разума и права—принципа по существу единаго и единящаго,—то оно не могло бы распасться; но въ такомъ случаѣ оно не могло бы и отрицать христіанство; ибо тотъ же разумъ, который даетъ и оправдываетъ наше господство надъ низшими силами природы и натуральнаго человѣчества,—онъ же требуетъ нашего подчиненія высшей богочеловѣческой силѣ. Римъ, въ силу разума покорившій прочіе народы, въ силу того же разума долженъ былъ подчиниться христіанамъ, какъ народу Божію. А не дѣлая этого, онъ терялъ свой человѣческій образъ, замѣнялъ разумъ дикою силою и вмѣсто того, чтобы быть единымъ всемірнымъ государствомъ, становился однимъ изъ тѣхъ звѣроподобныхъ царствъ, которыя возвышались и рушились на Востокѣ отъ Навуходоносора до Антіоха. И вотъ дѣйствительно въ то время, какъ Римская имперія, преслѣдуя христіанство и тѣмъ какъ бы объявляя себя несовмѣстимою съ истиною, теряетъ свое внутреннее оправданіе,—и внѣшнее ея единство оказывается случайнымъ и непрочнымъ. Съ одной стороны, являются народы, противопоставляющіе силѣ римскаго порядка новую силу свободной доблести, а съ другой стороны, преемники одного изъ тѣхъ звѣроподобныхъ царствъ восточныхъ возстановляютъ его и возводятъ почти на степень прежняго могущества. Рядомъ съ Римскою имперіей и противъ нея является другая имперія—Пареяно-Персидская. Поклонникамъ земного бога предоставляется выбирать между кесаремъ и Шахинъ шахомъ, и нѣтъ никакого основанія предпочесть одного другому. Конечно, новая Персидская имперія, какъ и старая, есть только царство силы, но вѣдь и Римъ, травящій звѣрями своихъ лучшихъ людей, не есть

уже царство разума. А какъ сила, онъ не имѣетъ преимущества передъ другими и дѣйствительно оказывается несостоятельнымъ и противъ подновленной силы восточныхъ деспотовъ (плѣнъ императора Валеріана) и противъ свѣжихъ силъ западныхъ варваровъ.

Императоръ Діоклетіанъ,—одно изъ самыхъ трагичныхъ лицъ всемірной исторіи,—болѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ проникнутый интересомъ государственнаго единства и ради него рѣшившійся совсѣмъ покончить съ христіанствомъ, долженъ былъ торжественно отказаться отъ сохраненія даже видимаго образа этого единства. Въ виду невозможности направлять изъ Рима защиту государства противъ персовъ на Евфратѣ и Тигрѣ и противъ германцевъ на Рейнѣ и Дунаѣ, онъ вынужденъ былъ раздѣлить имперію на двѣ и на четыре части, послѣ чего ея прежнее единство никогда уже прочно не возстановлялось.

Это распаденіе имперіи по распоряженію императора было вдвойнѣ выгодно для христіанъ: во-первыхъ, оно съ очевидностью показывало внутреннее безсиліе и несостоятельность того начала единства, въ силу котораго ихъ мучили, а во-вторыхъ — дробленіе государственной власти по отдѣльнымъ странамъ подрывало единство внутренней политики, и въ то время, какъ въ одной части имперіи христіанство подвергалось искорененію, въ другой оно могло пользоваться относительною свободою и спокойствіемъ, какъ это дѣйствительно и случилось въ удѣлѣ Констанція Хлора, обнимавшемъ весь западный край Европы отъ Гибралтара до Шотландіи. И въ то время, какъ ни легіоны, ни палачи не могли поддержать единства имперіи, единство церкви оказывалось несокрушимымъ, и оставалось только ждать императора, достаточно понятливаго и достаточно смѣлаго, чтобы переставить распавшееся зданіе Римскаго государства на этотъ новый, болѣе крѣпкій фундаментъ.

Константинъ *Великій* имѣетъ, конечно, много правъ на такое названіе. Онъ былъ первоклассный полководецъ, всегда побѣждавшій и варваровъ и своихъ соперниковъ по власти; онъ возстановилъ величіе и единство имперіи, собравъ всѣ ея распавшіяся части подъ свою руку, послѣ ряда блестящихъ побѣдъ; безпристрастные историки признаютъ у него большой государственный умъ и хвалятъ изданные имъ законы; окончательное прекращеніе кровавыхъ гоненій есть, безъ сомнѣнія, истинная заслуга; не малое также дѣло создать такой культурный центръ, какъ Константинополь,—уже это одно ставитъ Константина на равную высоту съ Александромъ Великимъ и Петромъ Великимъ; наконецъ, съ его именемъ неразрывно связано первое

видимое и торжественное проявленіе вселенской церкви — великій Никейскій соборъ. Но главное и въ своемъ родѣ единственное отличіе Константина Великаго состоитъ въ томъ, что съ нимъ появляется въ исторіи новая идея — христіанскаго государства, и если эта идея доселѣ остается какимъ-то парадоксомъ и камнемъ преткновенія для политиковъ и для мыслителей, то это лишь свидѣтельствуетъ о ея глубокой содержательности и о трудности ея осуществленія. Внутреннія основанія этой идеи коренятся въ самомъ христіанствѣ, она есть выводъ изъ главной евангельской идеи царствія Божія.

## III.

Христосъ открылъ человѣчеству истину и далъ ему задачу — преобразовать свою жизнь согласно истинѣ. По истинѣ всѣ—едино, и Богъ — абсолютное единство — есть все во всѣхъ. Но наличная жизнь человѣчества не находится въ истинѣ, и божественное всеобъемлющее единство, какъ нѣкая тайна, закрыто отъ насъ явнымъ распаденіемъ міроваго цѣлаго на пространственныя части и временныя событія, а еще болѣе эгоистическимъ уединеніемъ нашей собственной души. Само человѣчество, которое, по своей высшей природѣ будучи образомъ и подобіемъ Божіимъ, должно было представлять для матеріальнаго міра единящій и правящій разумъ, на дѣлѣ оказалось раздробленнымъ и разсѣяннымъ по землѣ, и послѣ долгихъ усилій и тяжкихъ трудовъ сложнымъ историческимъ процессомъ достигло только формальнаго и внѣшняго объединенія—во всемірной монархіи Рима. Неполное даже съ внѣшней стороны, это римское единство было совершенно недостаточно со стороны внутренней. Настоящее начало мірского разъединенія—человѣческій эгоизмъ со всѣми вытекающими изъ него страстями и пороками—есть сила дѣйствительная, реальный фактъ: могъ ли онъ быть подорванъ однимъ формальнымъ принципомъ права и закона? Совершенное безсиліе государственной правды, какъ внѣшняго блага, надъ внутреннимъ зломъ человѣческой души наглядно выразилось въ томъ фактѣ, что самыми яркими образцами всякаго зла и безумія оказались именно представители этой внѣшней всемірной правды—римскіе императоры.

Для того чтобы всемірное единство было не пустою формою, не гробомъ повапленнымъ, а живою формою, наполненною соотвѣтствующимъ содержаніемъ, необходимо было прежде всего заложить новое единящее основаніе для самой человѣческой жизни, возстано-

вить ея связь съ абсолютнымъ началомъ истиннаго единства. Эта связь, чтобы противодѣйствовать дѣйствительному злу, должна сама быть больше, чѣмъ отвлеченною мыслью или смутнымъ чувствомъ, она должна быть объективною реальностью. Итакъ прежде всего нуженъ *богочеловѣческій фактъ*. Такой фактъ данъ и дается въ историческомъ явленіи воплощеннаго Сына Божія и въ томъ, что прямо вытекаетъ изъ Его воплощенія,—въ благодати таинствъ, въ церкви какъ святынѣ и святилищѣ, какъ реально-мистическомъ тѣлѣ Христовомъ. Но истинная связь человѣка съ Богомъ, достойная совершенной благости Божіей, есть связь свободная или обоюдная; она требуетъ не уничтоженія человѣческой дѣйствительности, а ея сообразованія съ божественною истиною. Настоящее единство не полагается извнѣ, а достигается свободными усиліями, послѣдовательною и всестороннею дѣятельностью самого человѣчества, которое такимъ образомъ связывается съ Божествомъ не только въ своемъ таинственномъ существѣ, но и въ своей явной дѣйствительности, не только въ началѣ, но и въ средѣ своей жизни. Христосъ пришелъ не погубить міръ, а спасти его, и соціально-политическій организмъ человѣчества—міръ въ тѣсномъ смыслѣ—долженъ быть не уничтоженъ святынею христіанства, а спасенъ ею, т.-е. обращенъ, преобразованъ, одухотворенъ. Богочеловѣческая связь должна выражаться не только въ томъ, что *дается* людямъ—догматы вѣры, непрерывность благодати въ таинствахъ и іерархіи, но и въ томъ, что *дѣлается* самими людьми,—это есть второе, *актуальное* единство, безъ котораго наша текущая дѣйствительность и историческій процессъ оставались бы внѣ христіанства, а тогда и цѣль самого христіанства не была бы достигнута. Цѣль эта—третій и окончательный видъ богочеловѣческаго единства, обусловленный двумя первыми—полное соотвѣтствіе всей внѣшней дѣйствительности внутреннему началу истинной жизни. Поскольку мы, являясь въ этотъ міръ, реально отдѣлены наслѣдственнымъ зломъ отъ Божественнаго единства, это единство должно намъ быть дано сначала какъ реальный предметъ, отъ насъ не зависящій—царство Божіе, приходящее къ намъ, церковь внѣшняя и объективная. Но, принявши это данное соединеніе съ Богомъ, человѣчество должно его усвоить собственнымъ трудомъ, ввести его во всю свою дѣйствительную жизнь, какъ преобразующее ее начало,—это—царство Божіе, которое силою берется, и только послѣ этого дѣятельнаго процесса можетъ открыться окончательно, какъ явная дѣйствительность,—то царствіе Божіе, которое въ качествѣ тайной потенціи вѣчно существуетъ внутри насъ. Данное сначала для насъ,

какъ священный фактъ, производимое потомъ чрезъ насъ, какъ живая дѣйствительность, оно можетъ наконецъ открыться въ насъ и во всемъ, какъ совершенное состояніе ненарушимой любви, мира и радости о Духѣ Святомъ.

Итакъ, соотвѣтственно тремъ служеніямъ и властямъ Христа, и міръ христіанскій (или вселенская церковь въ широкомъ смыслѣ слова) развивается, какъ троякое богочеловѣческое соединеніе: есть соединеніе священное, гдѣ преобладаетъ божественный элементъ въ традиціонной неизмѣнной формѣ, образуя церковь въ тѣсномъ смыслѣ—храмъ Божій; есть соединеніе царское, гдѣ господствуетъ (относительно) человѣческій элементъ, образуя христіанское государство (посредствомъ котораго церковь должна реализоваться въ живомъ тѣлѣ человѣчества), и есть, наконецъ, единство пророческое, еще недостигнутое, гдѣ божественный и человѣческій элементъ должны вполнѣ проникать другъ друга, въ свободномъ и обоюдномъ *сочетаніи* образуя совершенное христіанское общество (церковь, какъ невѣста Божія).

Христіанская церковь, христіанское государство и христіанское общество, какъ три нераздѣльныя модификаціи царства Божія (въ его земной стадіи), имѣютъ одну и ту же общую сущность — правду Божію: церковь вѣритъ въ нее и служитъ ей, какъ абсолютной истинѣ, государство въ своей относительной сферѣ практически осуществляетъ ее, какъ справедливость, а общество христіанское должно развивать ее въ себѣ, какъ полноту свободы и любви. Справедливость есть истина во внѣшнемъ дѣйствіи, такъ же какъ свободная любовь есть та же истина во внутреннемъ состояніи. Ибо что есть истина, какъ не бытіе всѣхъ въ единствѣ или всеобщая солидарность, она же ощущается, какъ любовь, и осуществляется, какъ справедливость.

Всякое частное существо единичное или собирательное,—народъ, общественный классъ, отдѣльное лицо,—утверждая себя исключительно для себя и отъединяясь отъ богочеловѣческаго цѣлаго, дѣйствуетъ противъ истины, и истина, какъ живая сила, должна воздѣйствовать, обнаруживаться, какъ справедливость.

Поскольку церковь въ смыслѣ священнаго учрежденія есть уже совершившійся фактъ, а свободное братство всѣхъ въ любви — еще только пророческій идеалъ, наиболѣе практическое и жизненное значеніе имѣетъ для насъ средній терминъ—государство, отношеніемъ котораго къ христіанству и опредѣляются ближайшимъ образомъ историческія судьбы человѣчества.

Вообще назначеніе государства состоитъ въ томъ, чтобы защищать человѣческое общество отъ несправедливости или зла наиболѣе реальнаго и несомнѣнно обнаруженнаго—зла явнаго или публичнаго. Такъ какъ истинное общественное благо есть солидарность всѣхъ, то общественное зло есть не что иное, какъ нарушеніе этой солидарности. Дѣйствительная жизнь человѣчества представляетъ три рода явныхъ и реальныхъ нарушеній всеобщей солидарности: она нарушается, во-первыхъ, когда какой-нибудь народъ отнимаетъ у другого существованіе или національную независимость; во-вторыхъ, когда какой-нибудь общественный классъ или учрежденіе притѣсняетъ другіе, и въ-третьихъ, когда отдѣльное лицо открыто возстаетъ противъ общаго порядка, совершая преступленіе. Предотвращать такія нарушенія и противодѣйствовать имъ, когда они обнаружились, есть прямая задача государства. Но, исполняя ее, само государство, представляемое грѣшными людьми, можетъ нарушать справедливость относительно нарушителей и не только вслѣдствіе возможной злонамѣренности, но и вслѣдствіе грубомеханическаго пониманія самой справедливости или всеобщей солидарности, какъ интереса большинства. Такое непониманіе, естественное въ государствѣ языческомъ, не должно бы было допускаться государствомъ христіанскимъ.

Истинная солидарность не есть благо большинства, а благо всѣхъ и каждаго безъ исключенія. Она предполагаетъ, что всякій элементъ великаго цѣлаго—собирательный или индивидуальный—не только имѣетъ право на существованіе, но обладаетъ собственною внутреннею цѣнностью, не позволяющею дѣлать изъ него простое средство, или орудіе общаго благополучія. Лишь по невѣдѣнію этой истинной справедливости древнее государство защищалось и охраняло общественный порядокъ тѣмъ, что истребляло враговъ, обращало въ рабство трудящійся классъ, мучило и убивало преступниковъ. Христіанство, признавши безконечную цѣнность за всякимъ человѣческимъ существомъ, должно было совершенно измѣнить образъ дѣйствія государства. Соціальное зло оставалось какъ и прежде въ своемъ тройномъ обнаруженіи—международномъ, гражданскомъ и уголовномъ; государство по прежнему должно было бороться со зломъ въ этихъ трехъ сферахъ, но окончательная цѣль, а также и средства борьбы не могли остаться тѣми же: принявъ христіанство, т.-е. признавъ истину абсолютной солидарности всѣхъ, государство должно быть вѣрнымъ этой истинѣ и при исполненіи своей прямой задачи, т.-е., противодѣйствуя нарушеніямъ соціальной правды, оно должно быть справедливо и къ нарушителямъ, не нарушая и ихъ человѣческаго

права. Языческое государство имѣло дѣло съ врагомъ, съ рабомъ, съ преступникомъ. Врагъ, рабъ, преступникъ не имѣли никакихъ правъ. Христіанское государство, неотдѣлимое отъ церкви, имѣетъ дѣло съ членами тѣла Христова—страдающими, униженными, порочными; оно должно умиротворять національную ненависть, уравновѣшивать общественныя неправды, исправлять индивидуальные пороки. Здѣсь чужеземецъ не теряетъ своихъ гражданскихъ правъ, рабъ пріобрѣтаетъ право на свободу, преступникъ пользуется правомъ на нравственное исцѣленіе и перевоспитаніе.

Отсюда явствуетъ, что въ христіанскомъ государствѣ при исполненіи его прямой задачи безусловно недопустимо слѣдующее: во-первыхъ, войны, внушаемыя національнымъ эгоизмомъ, завоеванія, возвышающія одинъ народъ на развалинахъ другого; далѣе, гражданское и экономическое рабство, дѣлающее одинъ классъ общества пассивнымъ орудіемъ для обогащенія другого; и наконецъ, такія уголовныя наказанія, которыя не имѣютъ своею окончательною цѣлью исправленіе самого преступника, а смотрятъ на него исключительно со стороны общественной безопасности.

---

Государство, торжественно принявши имя христіанскаго, приняло на себя и связанныя съ этимъ именемъ обязанности. Прежде всего оно должно было упразднить или перемѣнить все то, что въ римскомъ государственномъ строѣ противорѣчило указаннымъ основнымъ требованіямъ христіанской справедливости. Посмотримъ, насколько оно исполнило эту обязанность [1]).

---

[1]) Продолженія настоящей статьи въ печати не появлялось,—она осталась незаконченной. Г. Р.

# Руководящія мысли

## „Историческаго обозрѣнія“.

### 1891.

Въ двухъ вышедшихъ томахъ этого сборника (за 1890 и 1891 гг.), издаваемаго Историческимъ Обществомъ при Петербургскомъ университетѣ, подъ редакціей профессора Н. И. Карѣева, философскій интересъ представляютъ двѣ помѣщенныя въ первомъ томѣ руководящія статьи почтеннаго редактора, онъ же основатель и предсѣдатель Историческаго Общества. Въ статьѣ „Разработка теоретическихъ вопросовъ исторической науки“ Н. И. Карѣевъ замѣчаетъ, что для мыслящаго историка теперь дѣло идетъ не о томъ, какъ слѣдуетъ *писать* исторію, а также и не о томъ только, какъ слѣдуетъ *изучать* исторію, — эти двѣ темы исторіографическаго искусства и историко-критическаго изслѣдованія онъ считаетъ уже исчерпанными, — а дѣло идетъ о томъ, какъ слѣдуетъ *понимать* исторію. „Наука наша, — говоритъ онъ, — достигла уже той степени развитія, на которой чувствуется потребность въ теоріи: исключительныя точки зрѣнія „искусства“ и „метода“, на мой взглядъ, ею пережиты, и доказательство этого можно видѣть и въ томъ, что самая жизнь все шире и шире начинаетъ пониматься въ современныхъ историческихъ трудахъ, и въ томъ, что замѣчается стремленіе къ теоретическому обоснованію такого пониманія. Я думаю, что историкамъ самимъ въ скоромъ времени придется заняться тѣмъ дѣломъ, за которое прежде брались большею частью философы, именно den concreten Mechanismus der Geschichte in allgemeinen (abstracten) Untersuchungen blosszulegen und zu erläutern, говоря словами автора одной изъ неудачныхъ, правда, попытокъ создать теорію исторіи“ (I, стр. 13—14).

Теорія историческаго процесса не можетъ быть удовлетворительно построена безъ рѣшенія нѣкоторыхъ вопросовъ, входящихъ болѣе или менѣе въ область другихъ наукъ, какъ естественныхъ, такъ и

гуманитарныхъ. Но „если по вопросамъ о вліяніи природы на человѣка и о значеніи прирожденныхъ способностей племени въ исторіи историкъ зависитъ отъ натуралиста; если отъ психологовъ онъ долженъ ждать разработки явленій психическаго вліянія человѣка на человѣка и психическаго взаимодѣйствія, совершающагося въ обществѣ; если въ спеціальныхъ вопросахъ духовнаго и общественнаго быта народовъ ему необходимо искать указаній у филологовъ, фольклористовъ, этнографовъ, у политиковъ, юристовъ, экономистовъ,— то есть у него и своя собственная область вопросовъ, не затрогиваемыхъ представителями иныхъ наукъ, или затрогиваемыхъ только философами и притомъ большею частью съ слишкомъ общихъ точекъ зрѣнія и съ слишкомъ общими результатами“ (27).

Основной теоретическій вопросъ исторіи есть вопросъ объ исторической причинности. Едва ли можно согласиться съ Н. И. Карѣевымъ, видящимъ здѣсь одинъ изъ тѣхъ вопросовъ, которые подлежатъ спеціально рѣшенію ученыхъ историковъ. Справедливо, конечно, замѣчаніе нашего автора, что общій законъ связи причины со слѣдствіемъ проявляется въ разныхъ формахъ въ зависимости отъ характера причиняющихъ и причиняемыхъ явленій: человѣкъ не такъ повинуется своимъ желаніямъ, какъ камень—силѣ тяжести. Также справедливо и то, что философія въ своихъ рѣшеніяхъ вопроса о причинности не останавливалась или по крайней мѣрѣ не достаточно останавливалась на томъ, что спеціализируетъ проявленіе причинности въ механикѣ, въ химіи, въ психологіи или въ исторіи, а психологи, занимаясь закономъ причинности въ человѣческихъ дѣйствіяхъ, имѣли всегда въ виду человѣка, „взятаго особнякомъ“, тогда какъ въ исторіи дѣйствуютъ люди, взятые наоборотъ въ совокупности (27, 28).

Все это совершенно вѣрно, но именно отношеніе между „особнякомъ и совокупностью“, между индивидуальнымъ и общимъ, между частными элементами и цѣлымъ, или, говоря конкретно, между отдѣльными людьми и всѣмъ народомъ или всѣмъ человѣчествомъ—это отношеніе, отъ котораго зависитъ специфическій характеръ причинности исторической въ отличіе ближайшимъ образомъ отъ простой психологической,—оно-то и составляетъ умозрительный вопросъ, совершенно неразрѣшимый для историка, какъ такового. Тотъ же въ сущности вопросъ выставляется Н. И. Карѣевымъ въ качествѣ „другого примѣра“, именно какъ вопросъ о значеніи „героевъ“ или великихъ людей въ исторіи, объ исторической роли личности и объ ея отношеніи къ „толпѣ“, къ народнымъ массамъ, или—въ бо-

лѣе неопредѣленномъ выраженіи—къ „историческому року“, или къ „силѣ вещей“. Очевидно, что и тутъ рѣшается все тотъ же вопросъ о причинахъ, дѣйствующихъ въ историческомъ процессѣ, хотя и этотъ вопросъ имѣетъ характеръ совершенно умозрительный или метафизическій, ибо положительная наука знаетъ только послѣдовательность и совмѣстность явленій, а не причины, ихъ производящія, но нѣтъ никакой логической возможности ограничивать задачу объясненіемъ однихъ дѣйствующихъ причинъ. Для пониманія процесса весьма сложнаго и однако же единаго, какова исторія человѣчества, необходимо объяснить не только частныя явленія, его составляющія, но и единство, его образующее. Нужно найти какъ *формальныя причины* этого единства, которыми опредѣляется общій ходъ исторіи, такъ и окончательную цѣль всего процесса. Ближайшія причины историческихъ явленій суть несомнѣнно единичныя лица. Мы вполнѣ сочувствуемъ стремленію почтеннаго автора сохранить понятіе самостоятельной личности въ теоріи историческаго процесса и отстоять это понятіе отъ научныхъ воззрѣній, сводящихъ его къ нулю. „Послѣднее дѣлается въ настоящее время главнымъ образомъ въ двухъ направленіяхъ, имѣющихъ разные исходные пункты, но приводящихъ къ одному и тому же результату; одно направленіе разлагаетъ индивидуальное *я* на вереницу совершающихся въ немъ событій, дѣлаетъ изъ личности собирательное обозначеніе мелкихъ психологическихъ процессовъ, другое же, наоборотъ, превращаетъ каждое такое *я* въ одно изъ отраженій духа времени или народа, видитъ въ личности простое созданіе окружающаго общества, всецѣло изъ него объясняющееся, и такимъ образомъ, съ обѣихъ точекъ зрѣнія, личность не есть нѣчто единое и цѣльное, будучи или суммою раздѣльныхъ психическихъ явленій, или частицею нѣкоего высшаго духовнаго цѣлаго“ (32). Къ этимъ двумъ одностороннимъ взглядамъ, отрицающимъ личность, слѣдуетъ присоединить еще третій—матеріалистическій, по которому человѣческое *я* есть лишь физіологическая функція тѣлеснаго организма, безусловно опредѣляемая внѣшними механическими причинами. Но вѣдь всѣ эти три заблужденія, справедливо осуждаемыя Н. И. Карѣевымъ, имѣютъ чисто философскій характеръ, и я рѣшительно отказываюсь представить себѣ, какимъ образомъ ученый историкъ, на почвѣ своей науки и ея средствами, можетъ опровергнуть иллюзіонизмъ англійской психологіи, или пантеистическую идею безличнаго міроваго духа, или исключительно механическое міровоззрѣніе матеріалистовъ? Если же онъ, чтобы отстоять значеніе личности, станетъ опровергать упомянутыя заблужденія путемъ философской

критики, то ему придется нести совъ въ Аѳины, ибо такими опроверженіями весьма обильна не только западно-европейская, но даже и русская философская литература.

Съ вопросомъ о значеніи личности неразрывно связанъ другой, также чисто-философскій вопросъ—о свободѣ воли. Собственно это одинъ и тотъ же вопросъ въ двухъ разныхъ выраженіяхъ. Н. И. Карѣевъ думаетъ, что въ разсужденіи свободы воли философы могутъ получить отъ историковъ существенную помощь, ибо первые разсматриваютъ лишь единичнаго волящаго субъекта въ изолированномъ состояніи, тогда какъ историкъ знаетъ этого субъекта такимъ, какимъ онъ является на самомъ дѣлѣ, именно въ неразрывномъ взаимоотношеніи съ другими волящими и дѣйствующими на него субъектами. Послѣднее указаніе совершенно безспорно, но изъ него никакъ нельзя выводить того, что̀ выводитъ нашъ авторъ. Между философомъ, изслѣдующимъ общее основное свойство индивидуальной воли, какъ таковой, одинаковой во всѣхъ субъектахъ, и историкомъ, изучающимъ конкретныя проявленія множества взаимодѣйствующихъ индивидуальныхъ волей, такое же отношеніе, какъ между химикомъ, разлагающимъ воду на ея составные элементы и опредѣляющимъ свойство этихъ элементовъ, одинаковыхъ во всякой водѣ,—и гидрографомъ, который изучаетъ конкретное распредѣленіе различныхъ водныхъ массъ на земной поверхности. Конечно, всякій ученый гидрографъ отлично знаетъ химическій составъ воды, но онъ пріобрѣлъ это знаніе изъ химіи и никакъ не могъ бы его достигнуть спеціальными средствами своей науки; химикъ же для своихъ опытовъ вовсе не нуждается ни въ какихъ свѣдѣніяхъ изъ гидрографіи. Подобнымъ образомъ, если историкъ имѣетъ опредѣленный взглядъ на свободу воли, или на „единство и цѣльность человѣческаго я“, то онъ получаетъ этотъ взглядъ изъ философіи, а никакъ не извлекаетъ его изъ историческихъ данныхъ: въ этомъ, вѣроятно, убѣдился бы и Н. И. Карѣевъ, еслибы попробовалъ представить примѣрный способъ такого извлеченія. Но онъ ограничивается простымъ указаніемъ того, что люди находятся во взаимодѣйствіи. Неужели однако философы не могутъ узнать этой истины помимо историковъ? Я полагаю, что когда химику для его опытовъ нужна вода, то онъ беретъ ее изъ своей кухни, а отнюдь не изъ гидрографическаго атласа; точно такъ же философу для пониманія коренныхъ свойствъ человѣческой воли совершенно достаточно наблюдать себя самого и своихъ домашнихъ, оставляя въ покоѣ Тита Ливія и Моммсена; ибо ясно, что природа личной воли, какъ таковой, совершенно одинакова у всѣхъ людей—будь они историческіе дѣятели, или

простые смертные,—точно такъ же, какъ *всякая* вода одинаково состоитъ изъ водорода и кислорода въ одномъ и томъ же опредѣленномъ отношеніи.

Впрочемъ, я совершенно согласенъ съ главною мыслью этой статьи, что наступила пора для философскаго пониманія исторіи. Полнаго сочувствія заслуживаютъ труды Н. И. Карѣева въ этомъ направленіи и его борьба противъ крайней спеціализаціи и измельчанія историческихъ работъ, отнимающихъ у науки общій интересъ и превращающихъ ее въ какой-то особенный sport для однихъ знатоковъ и любителей. Но если необходимо внутренно объединить разрозненныя историческія знанія и поднять ихъ на высоту истинной науки, т. е. разумнаго пониманія явленій, то эта задача менѣе всего можетъ быть исполнена тѣмъ, что ученые историки станутъ заниматься отвлеченными философскими вопросами (въ родѣ, напримѣръ, свободы воли), переименовывая ихъ въ „теоретическіе вопросы исторіи“. Главное дѣло въ томъ, чтобы осмыслить самое содержаніе исторіи, понять и объяснить ходъ историческаго процесса въ его цѣломъ, безъ чего невозможно удовлетворительное пониманіе его основныхъ факторовъ и частныхъ фазисовъ. Вотъ для этой задачи, дѣйствительно одинаково необходимы какъ историческая наука, дающая конкретный предметъ для разумѣнія, такъ и философія, которая указываетъ общіе принципы и пути такого разумѣнія. Этой сторонѣ дѣла посвящена вторая, болѣе интересная и содержательная статья почтеннаго профессора, озаглавленная: „Философія, исторія и теорія прогресса“.

Здѣсь авторъ прежде всего опредѣляетъ специфическое различіе между философіей и наукой вообще. „Главное въ наукѣ,—говоритъ онъ,—подчиненіе объекту, въ предѣлахъ котораго долженъ оставаться и творческій процессъ мысли, а тогда на долю философіи останется творчество, ставящее себѣ тѣ же цѣли, что и въ наукѣ, но уже выступающее за предѣлы упомянутаго подчиненія.“ И далѣе: „въ наукѣ творчество связано объектомъ изученія, т. е. не имѣетъ права ничего создавать, что въ то же время не давалось бы дѣйствительностью“... „Высшій идеалъ науки—точность знанія, т. е. полное соотвѣтствіе ея истинъ съ дѣйствительностью“, и т. д. (стр. 119). Это воззрѣніе на науку, какъ на знаніе, подчиняющееся своему объекту, и на философію, какъ на творческое мышленіе, выходящее за предѣлы объективной дѣйствительности, очень просто, но оно страдаетъ весьма важнымъ недостаткомъ — полною неопредѣленностью основного термина. Что такое этотъ „объектъ“ и эта „дѣйствительность“, о которыхъ говоритъ Н. И. Карѣевъ? Если дѣло идетъ о мірѣ явленій,

данныхъ намъ въ чувственномъ воспріятіи, то такому сомнительному объекту наука подчиняется никакъ не болѣе, а скорѣе даже менѣе, чѣмъ философія. Такъ, напримѣръ, въ чувственномъ воспріятіи мы находимъ солнце, кружащееся надъ землею; древняя и средне-вѣковая философія подчинялась болѣе или менѣе этой объективной дѣйствительности, но какъ только началось самостоятельное движеніе науки, она сейчасъ же въ лицѣ Коперника и Галилея возстала противъ „объекта" и силою мышленія представила дѣло какъ разъ наоборотъ тому, что̀ дано. Если же нашъ авторъ въ своемъ опредѣленіи имѣетъ въ виду только тотъ фактъ, что науки исходятъ изъ данныхъ непосредственнаго опыта и опять къ нимъ возвращаются для примѣненія своихъ истинъ, то, во-первыхъ, было бы не точно называть это подчиненіемъ, а во-вторыхъ, такое отношеніе къ дѣйствительности одинаково свойственно и философіи. Чистѣйшій типъ умозрительнаго мыслителя, Гегель, начинаетъ (въ своей „Феноменологіи") съ анализа элементарныхъ данныхъ чувственнаго опыта, а затѣмъ (въ „Философіи объективнаго духа") возвращается къ окружающей его дѣйствительности и примѣняетъ свои высшія идеи къ „умозрительному обоснованію" прусской государственности. Вообще научная и философская мысль можетъ, какъ птица, подниматься болѣе или менѣе высоко, но въ концѣ-концовъ должна возвратиться на землю.

Если же подъ „объектомъ" разумѣть не данныя чувственнаго воспріятія и житейской дѣйствительности, а подлинную природу существующаго, то, что̀ есть на самомъ дѣлѣ,—то вѣдь это и для науки, и для философіи одинаково есть *искомое*. Какимъ же образомъ можно подчиняться тому, что не дано, неизвѣстной величинѣ, какому-то искомому $x$ или $y$?

Вообще, то, что̀ мы называемъ „объектомъ", не есть какая-нибудь опредѣленная реальность, обладающая собственнымъ постояннымъ содержаніемъ, а обозначаетъ лишь болѣе или менѣе прочное фиксированіе одного изъ двухъ терминовъ даннаго соотношенія, измѣнчиваго по существу дѣла. То, что̀ для одного субъективно, для другого объективно, и наоборотъ; и для одного и того же то, что̀ было сперва субъективнымъ, можетъ превратиться въ объективное, и vice versa. Такъ моя мысль субъективна для меня, какъ мое внутреннее состояніе, и объективна для другого, какъ внѣшній фактъ; да и для меня самого она становится объективною, какъ скоро выражается въ словѣ или дѣлѣ. Съ другой стороны, все объективно-данное, будучи мною усвоено въ формѣ ощущенія или мысли, необходимо принимаетъ субъективный характеръ, превращается въ мое внутреннее

состоянiе. Невниманiе къ этой простой истинѣ и фантастическое представленiе о какихъ-то двухъ отдѣльныхъ мiрахъ объекта и субъекта привели нашего автора къ дальнѣйшимъ ошибочнымъ взглядамъ и заключенiямъ въ области философiи исторiи. Такъ, по его мнѣнiю, философскiя идеи и идеалы, которыми мы мѣряемъ историческую дѣйствительность, не имѣютъ никакого другого значенiя, кромѣ того, что въ нихъ мы *выражаемъ* наши субъективныя требованiя отъ вещей (стр. 124). „Такимъ образомъ,—говоритъ онъ далѣе,—если высшая задача исторической науки состоитъ въ томъ, чтобы представить объективно эволюцiю всѣхъ человѣческихъ обществъ, то *философiя исторiи есть не что иное, какъ субъективное отношенiе* къ этой эволюцiи, разсмотрѣнiе ея съ точки зрѣнiя прогресса въ жизни единаго по своей природѣ человѣчества“ (стр. 135). Но вѣдь человѣку свойственно не только выражать субъективныя требованiя, но и осуществлять ихъ, т. е. превращать идеи въ вещи; а „субъективное отношенiе“ къ исторической дѣйствительности требуетъ и въ извѣстной мѣрѣ достигаетъ объективныхъ въ ней перемѣнъ, создаетъ событiя и факты. Конечно, исторiю дѣлаютъ не философы, а практики, но это различiе не имѣетъ здѣсь существеннаго значенiя, ибо, во-первыхъ, такiе историческiе дѣятели, какъ напримѣръ Константинъ Великiй, или Магометъ, безъ сомнѣнiя, имѣли свою философiю исторiи, хотя и не въ школьной формѣ (а другiе, не имѣвшiе своихъ оригинальныхъ идей, какъ, напр., дѣятели французской революцiи, пользовались ходячими идеями вѣка); а во вторыхъ, такiе философы, какъ Платонъ или Аристотель, хотя и не дѣлали прямо исторiи, но весьма сильно на нее повлiяли. Значитъ, историческая эволюцiя есть процессъ о двухъ концахъ, процессъ субъективно-объективный, и такимъ образомъ исчезаетъ твердая граница между философiей исторiи и историческою наукою, какъ ее понимаетъ нашъ авторъ. „Историческая наука,—повторяетъ онъ далѣе,—есть объективная феноменологiя жизни человѣчества; философiя исторiи есть та же феноменологiя съ субъективнымъ элементомъ суда, оцѣнки, критики явленiй“ (136). Но если сама исторiя, какъ это вообще признаетъ Н. И. Карѣевъ, совершается не помимо человѣка, а опредѣляется въ значительной степени его духовнымъ существомъ, его идеальными мотивами, то, значитъ, норма для суда надъ историческими явленiями можетъ и должна имѣть объективный характеръ. Поскольку въ самомъ историческомъ процессѣ фактически присутствуетъ и дѣйствуетъ субъективный элементъ, осуществляются идеальныя требованiя, постольку мы, изучая этотъ процессъ съ точки зрѣнiя идеала, „подчиняемся предмету изученiя“, сообразуемся съ

историческою дѣйствительностью, и, слѣдовательно, наша субъективная оцѣнка есть вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно объективная, — разумѣется, если она основательна. Бываютъ идеалы фантастическіе, оцѣнки не вѣрныя, но это происходитъ не отъ того, что они субъективны, а потому, что они произвольны и неразумны. Нужно раздѣлять не между субъективнымъ и объективнымъ, а между истиннымъ и ложнымъ, разумнымъ и безсмысленнымъ: ибо все истинно-субъективное имѣетъ тѣмъ самымъ и силу объективности.

Проведя несущественную границу между міромъ субъекта и объекта, нашъ авторъ утверждаетъ затѣмъ небывалую бездну между міромъ человѣческимъ и природнымъ, у котораго онъ отнимаетъ всякое идеальное и нравственное значеніе. „По отношенію къ природѣ, — говоритъ онъ, — всѣ наши цѣли одинаково хороши, всѣ наши правила одинаковы нравственны, всѣ предметы въ природѣ имѣютъ для насъ одинаковое внутреннее достоинство, ибо *„къ природѣ у насъ нѣтъ нравственнаго отношенія“* (138). И далѣе, въ другомъ мѣстѣ: „дѣятельности человѣка, направленныя на природу, не имѣютъ принципіальнаго значенія; здѣсь господствуетъ одинъ девизъ — извлекай изъ природы все, что̀ можешь“ (155). Тщетно искали бы мы какихъ-нибудь основаній для такого утвержденія; Н. И. Карѣевъ считаетъ его, повидимому, какою-то аксіомою. А на самомъ дѣлѣ обратное положеніе не нуждается въ доказательствѣ, если только признавать (какъ это дѣлаетъ и нашъ авторъ) законъ непрерывнаго развитія за основную истину всякой науки. Н. И. Карѣевъ самъ говоритъ о космическомъ *процессѣ*; конечно, еслибы этотъ процессъ ограничивался образованіемъ небесныхъ тѣлъ изъ туманныхъ пятенъ, то онъ дѣйствительно отдѣлялся бы цѣлою бездною отъ историческаго человѣчества съ его духовными интересами и идеалами. Но такъ какъ между этими крайними предѣлами находятся, съ одной стороны, развитіе земного органическаго міра и животнаго царства въ частности, а съ другой—первобытное, дикое состояніе человѣчества, то въ виду этихъ промежуточныхъ звеньевъ всякое воззрѣніе, отвергающее неразрывную связь, единство и солидарность человѣка съ природой, тѣмъ самымъ отрекается отъ научной истины въ пользу произвольнаго предразсудка.

Надо надѣяться, что ученый и даровитый писатель не останется навсегда при этихъ антинаучныхъ дѣленіяхъ и противоположеніяхъ, столь не гармонирующихъ съ общимъ направленіемъ его дѣятельности. Уже и теперь его мысль какъ бы колеблется и впадаетъ иногда въ странныя противорѣчія. Такъ на стр. 140 читаемъ: „принципъ вещи

не есть совокупность ея признаковъ, не есть законъ ею управляющій, не есть ея вѣчная и неизмѣнная основа, а выражаетъ собою лишь наше къ ней субъективное отношеніе или ея значеніе для насъ,—такъ сказать, внутренній смыслъ вещи". Какимъ же это образомъ значеніе вещи исключительно для другого, только субъективное отношеніе этого другого къ вещи можетъ составлять ея *внутренній смыслъ?* Мы хотѣли бы въ этомъ явномъ противорѣчіи видѣть не только крайне неудачное выраженіе неудачной мысли, но и признакъ неустойчивости автора въ его ложной точкѣ зрѣнія. Такъ же хотѣлось бы намъ объяснить и слѣдующее мѣсто: „человѣкъ не только живетъ, онъ вкладываетъ въ свою жизнь извѣстный смыслъ: выясненіе смысла жизни составляетъ одну изъ выдающихся сторонъ духовной исторіи человѣчества, составляя содержаніе религіи, философіи, науки, публицистики, поэзіи и художествъ" (153). Здѣсь въ двухъ фразахъ, связанныхъ двоеточіемъ, выражаются двѣ противоположныя и взаимно исключающія другъ друга мысли. *Вкладывать* смыслъ куда-нибудь можно только тогда, когда его тамъ нѣтъ, *выяснять* же смыслъ, предполагаетъ, напротивъ, что онъ уже есть, но только неясно понимается. Итакъ, что же: вкладываетъ ли человѣкъ въ жизнь смыслъ, котораго она сама по себѣ не имѣетъ, или же онъ только выясняетъ тотъ смыслъ жизни, который въ ней и безъ того присутствуетъ?

Далѣе нашъ авторъ старается безъ достаточнаго основанія ограничить значеніе слова прогрессъ, пріурочивая его къ однимъ хорошимъ вещамъ и отнимая у дурныхъ. „Совершенствованіе искусства повальнаго истребленія людей на войнѣ,—говоритъ онъ,—не составляетъ прогресса, поскольку прогрессъ именно и состоитъ въ установленіи отношеній между людьми на принципахъ солидарности, коопераціи и права" (ibid). Что прогрессъ военнаго искусства не есть прогрессъ соціально-нравственный, это всякому понятно; но что онъ вообще не есть прогрессъ, это лишь произвольное и ни къ чему не ведущее измѣненіе терминологіи. „Прогрессомъ въ военномъ дѣлѣ,—поясняетъ авторъ,—можно назвать только подчиненіе побѣдителей извѣстнымъ обычаямъ или законамъ, указывающимъ на болѣе высокій принципъ, положенный нами въ основу пониманія смысла жизни" (154). Но вѣдь это опять-таки соціально-нравственный прогрессъ воюющихъ людей, а не техническій прогрессъ военнаго искусства, состоящій именно только въ усиленіи и цѣлесообразномъ усложненіи истребительныхъ средствъ и оружій. Простое различеніе между этими двумя прогрессами, изъ коихъ одинъ весьма желателенъ, а другой, напротивъ, крайне прискорбенъ для филантропа,—это различеніе избавило

бы нашего автора отъ длиннаго и безполезнаго разсужденія. Далѣе онъ опять указываетъ на существованіе такихъ потребностей и услугъ, которыя возможны только при низкомъ уровнѣ безсознательной философіи общества; „совершенствованіе соотвѣтственныхъ имъ профессій,—говоритъ онъ,—никакъ уже нельзя назвать прогрессомъ: иначе пришлось бы называть прогрессомъ совершенствованіе въ такихъ мерзостяхъ, что не приведи Богъ“ (155). Но въ чемъ же дѣло? Если эти ужасныя мерзости дѣйствительно прогрессируетъ, т. е. усиливаются, распространяются, осложняются, то развѣ сколько-нибудь поможемъ бѣдѣ тѣмъ, что этотъ прогрессъ мерзостей будемъ называть не прогрессомъ, а преуспѣяніемъ, усовершенствованіемъ, или какъ нибудь иначе? Если уже останавливаться на словахъ, то скорѣе неудобно говорить о *совершенствованіи* мерзостей, ибо съ терминомъ совершенства обыкновенно связывается представленіе положительнаго и безусловнаго достоинства, тогда какъ слово „прогрессъ“ (поступательное движеніе) во всѣхъ языкахъ, его усвоившихъ, употребляется безотносительно къ тому, что̀ и куда прогрессируетъ („прогрессъ чахотки“, „прогрессивный параличъ мозга“, „les progrés immenses de l'immoralité publique“ и т. п).

Намъ кажется, что во всемъ этомъ разсужденіи о прогрессѣ незамѣтно для самого Н. И. Карѣева отразились умственныя впечатлѣнія его первой юности, когда въ нашей передовой публицистикѣ слово прогрессъ играло огромную роль и обозначало какую то неопредѣленную, но весьма великолѣпную сущность, вродѣ истины, божества и т. п. Прогрессъ даже олицетворялся, и въ одной поэмѣ вступалъ въ такой разговоръ съ издателемъ Русскаго Вѣстника:

...Зналъ ли ты, Катковъ,
Очарованья юныхъ сновъ?
Или не зналъ? Иль позабылъ,
Какъ мудрость Гегеля любилъ,
Какъ Гейне ты переводилъ? и т. д.

Я остановился въ статьѣ Н. И. Карѣева только на томъ, что̀ нашелъ неосновательнымъ или ошибочнымъ. Но въ этой обширной статьѣ гораздо болѣе вѣрныхъ взглядовъ и поучительныхъ указаній. Чтобы передать ихъ, мнѣ пришлось бы выписывать цѣлыя страницы. Пусть лучше читатели философскаго журнала[1]) сами ознакомятся съ „Историческимъ Обозрѣніемъ“. Главныя тенденціи этого изданія, какъ и всѣхъ трудовъ Н. И. Карѣева, заслуживаютъ полнаго сочувствія. Онъ хо-

[1]) Настоящая статья была напечатана въ «Вопросахъ фил. и психологіи», 1991. кн. 10. Г. Р.

четъ, чтобы историческая наука поднялась до такого пониманія жизни человѣчества, какое способствуетъ *соціально-нравственному* прогрессу самой этой жизни. Мы увѣрены, что именно только въ этомъ направленіи возможно дальнѣйшее развитіе исторической науки. Особенно у насъ наступающія тяжелыя испытанія нанесутъ, надо думать, coup de grâce той зародившейся было у насъ цеховой, эгоистической и партикуляристической наукѣ, которая равнодушна къ общему благу людей и одинаково глуха къ высшимъ вопросамъ ума и къ самымъ яснымъ требованіямъ совѣсти.

---

# Евреи (,) ихъ вѣроученіе и нравоученіе (.) Изслѣдованіе С. Я. Диминскаго. Спб. 1891.

1891.

Авторъ оправдываетъ (на стр. 185) недостатки своего сочиненія „спѣшностью труда, предпринятаго исключительно по порученію и при нравственномъ воздѣйствіи (?) г. предсѣдателя Минской по еврейскому вопросу комиссіи“. Книжка г. Диминскаго, какъ оказывается, вовсе и не предназначалась для печати: это была записка, наскоро представленная въ названную комиссію. На составленіе записки, какъ узнаемъ тутъ же, авторъ имѣлъ всего около полутора мѣсяца времени. При такихъ обстоятельствахъ написать что-либо значительное или хоть сколько-нибудь основательное по такому сложному и трудному предмету могъ бы, конечно, только первостепенный знатокъ еврейства вообще и талмуда въ особенности. Именно такимъ знатокомъ и представляютъ г. Диминскаго анонимные издатели его записки, напечатавшіе ее какъ посмертное сочиненіе (авторъ умеръ нѣсколько лѣтъ тому назадъ) и снабдившіе ее хвалебнымъ предисловіемъ. Остается только провѣрить по самой книжкѣ это свидѣтельство заинтересованныхъ лицъ, скрывшихъ свое имя.

На стр. 59 читаемъ: „Я не знаю точно, насколько въ самомъ талмудѣ разработанъ вопросъ о процентахъ между самими евреями; помнится только, что по опредѣленію талмуда давать такую (?) ссуду подъ проценты могутъ только талмудъ-хахамы, т. е. ученые евреи, подъ такимъ видомъ, чтобы проценты здѣсь играли родъ (sic) подарка“. Помимо малограмотной формы этого заявленія, оно и по существу очень странно: почему въ самомъ дѣлѣ авторъ не позаботился въ точности узнать то, о чемъ пишетъ? Нѣсколько далѣе мы находимъ на это отвѣтъ и притомъ отвѣтъ общаго характера. На стр. 105 и 106 читаемъ слѣдующее: „Вышеприведенныя выдержки изъ нравственныхъ правилъ объ отношеніяхъ евреевъ къ иновѣрцамъ и ино-

племенникамъ, характеризующія способъ отношенія талмудическихъ учителей къ источникамъ ветхозавѣтнаго откровенія, я имѣлъ случай заимствовать изъ апокрифическаго еврейскаго сборника, подъ заглавіемъ „Omer Ha Schikchah“, изданнаго въ одной изъ нашихъ отечественныхъ типографій въ 5621 г. отъ сотворенія міра по еврейскому лѣтосчисленію, т. е. въ 1860 г. или 1861 г. по Р. Х. Сличить всѣ эти выдержки съ оффиціальными изданіями талмуда въ настоящее время я не имѣлъ возможности, не располагая собственнымъ экземпляромъ талмуда и встрѣчая препятствія къ сличенію представленныхъ мною выписокъ (?) съ экземплярами талмуда, находящимися въ рукахъ евреевъ“. Изъ этого курьезнаго признанія явствуетъ, что г. Диминскій вовсе не пользовался талмудомъ при составленіи своей записки: своего экземпляра не имѣлъ, а къ чужимъ обращаться затруднялся. Послѣ этого насъ уже не особенно удивили слѣдующія дополнительныя признанія этого *знатока*: „Въ толкованіи къ приведенному правилу, извѣстномъ подъ названіемъ Беeръ га Гола, принадлежащемъ первоклассному авторитету іудейства виленскому раввину XVII в., Моисею Ривкесу, изданномъ имъ самимъ въ Амстердамѣ (о нѣкот. средн. обв., стр. 67; Міровоззр. талмуда, т. II и III, стр. 81), есть ссылки на Маймонида, на неизвѣстнаго мнѣ Мардохая, а также на талмудическій трактатъ Баба Батра (149.1), гдѣ, *какъ я предполагаю* [1]), представленныя мною въ разсужденіи прозелитовъ правила, разработаны подробнѣе“ (Диминскій, стр. 150—151). Такимъ образомъ, когда дѣло идетъ о талмудѣ, нашъ авторъ можетъ дѣлать только предположенія о содержаніи того или другого мѣста въ извѣстномъ талмудическомъ трактатѣ, о которомъ онъ узналъ изъ какого нибудь новѣйшаго сочиненія. Впрочемъ, такое нетвердое отношеніе къ источникамъ не ограничивается у него однимъ талмудомъ. Черезъ нѣсколько строкъ читаемъ (стр. 151—152): „Замѣчательно здѣсь, что весьма авторитетное въ еврействѣ толкованіе къ послѣднимъ двумъ пунктамъ, извѣстное подъ названіемъ Сифтей (sic) Когенъ, принадлежащее виленскому раввину XVII в. Саббатай Когену, состоитъ изъ однѣхъ ссылокъ съ большими сокращеніями *на неизвѣстныя мнѣ, но извѣстныя компетентнымъ людямъ авторитетныя въ еврействѣ сочиненія* [2]), и между прочимъ на сборникъ знаменитаго Ашера бенъ Іехіэля или Роша, одного изъ величайшихъ еврейскихъ авторитетовъ XIII в. (о нѣкот. среднев. обв., стр. 102; Міровоззр. талм., т. I. стр. 255). Итакъ, не только тал-

---

[1]) Курсивъ мой. В. С.
[2]) Курсивъ мой. В С.

мудъ, но и другія авторитетныя въ еврействѣ сочиненія совершенно неизвѣстны г. Диминскому; за то, какъ онъ увѣряетъ, эти сочиненія извѣстны компетентнымъ людямъ — фактъ утѣшительный, хотя и не нуждавшійся въ особомъ подтвержденіи. Хорошо, впрочемъ, что нашъ авторъ столь опредѣлительно исключаетъ себя изъ числа компетентныхъ людей. Съ этою самооцѣнкою всякій долженъ согласиться. Нельзя ничего возразить и противъ заявленія на стр. 186: „я сдѣлалъ только то, что могъ сдѣлать при данныхъ условіяхъ". Если подъ *данными условіями* разумѣть, во-первыхъ, совершенное незнакомство г. Диминскаго съ еврейскими книгами вообще и съ талмудомъ въ частности, а во-вторыхъ, рѣшимость толковать вкривь и вкось съ видомъ знатока о предметахъ, о которыхъ ничего не знаешь, то, безъ сомнѣнія, нашъ авторъ сдѣлалъ только то, что могъ сдѣлать, или лучше сказать, онъ могъ сдѣлать только то, что сдѣлалъ. Но слѣдующія за этимъ заявленіемъ слова никакъ не могутъ быть одобрены съ точки зрѣнія истины и даже простого здраваго смысла. „Приводя, пишетъ г. Диминскій, для характеристики еврейскаго вѣроученія и нравоученія формальные документы, я старался говорить языкомъ этихъ документовъ, но вслѣдствіе своеобразностей еврейской рѣчи и по совершенной новости предмета для непосвященныхъ, я долженъ былъ *иногда* представлять *нѣкоторые* документы въ *нѣсколько* [1]) перифразированномъ и распространенномъ внѣшнемъ видѣ для того, чтобы быть понятнымъ и такимъ читателямъ, которые встрѣчаются съ представляемымъ мною предметовъ въ первый разъ" (стр. 186). Что значитъ „приведя формальный документъ, стараться говорить его языкомъ"? Когда приводится документъ, написанный на чужомъ языкѣ, то всѣ старанія должны ограничиваться тѣмъ, чтобы его безошибочно списать и затѣмъ приложить (для читателей „непосвященныхъ") точный, по возможности, буквальный переводъ. А затѣмъ, если имѣть въ виду и такихъ ультра-непосвященныхъ читателей, которые не могутъ понять документа ни на чужомъ, ни на своемъ языкѣ, то ничто не препятствуетъ къ точному переводу приложить для *такихъ* читателей особыя толкованія и разъясненія. Но нашъ авторъ *всегда* (а не иногда только, какъ онъ увѣряетъ) ограничивается только этою третьею, дополнительною задачей. Никогда никакихъ „формальныхъ документовъ", т. е. никакихъ текстовъ изъ еврейскихъ книгъ онъ не приводитъ ни въ подлинникѣ, ни въ русскомъ переводѣ; онъ только передаетъ своими словами (въ косвенной формѣ

---

[1]) Курсивы мои. В. С.

рѣчи) различныя, якобы еврейскія, правила, узаконенія и мнѣнія и затѣмъ ставитъ иногда въ скобкахъ названія еврейскихъ книгъ, между прочимъ талмудическихъ трактатовъ. Эти еврейскія названія, какъ явствуетъ даже изъ его собственныхъ указаній, онъ нашелъ въ нѣкоторыхъ новѣйшихъ общедоступныхъ сочиненіяхъ по еврейскому вопросу, преимущественно на русскомъ языкѣ, каковы, напримѣръ, извѣстная книга профессора Хвольсона о средневѣковыхъ обвиненіяхъ противъ евреевъ, или популярный сборникъ „Міровоззрѣніе талмудистовъ“.

Что въ произведеніи г. Диминскаго нѣтъ *ни одной* выписки или выдержки изъ какой бы то ни было еврейской книги—въ этомъ всякій читатель—даже „непосвященный“—легко можетъ убѣдиться собственными глазами, и если самъ авторъ и его издатели утверждаютъ противное, то, кромѣ ихъ равнодушія къ очевидной истинѣ, это можетъ еще объясняться только тѣмъ, что они не понимаютъ различія между выпискою изъ книги и ссылкою на книгу. Различіе однако весьма значительное. Ссылаться можно на что угодно. Г. Диминскій ссылается между прочимъ и на талмудъ, но выписать изъ него онъ не выписалъ ни одной строки, да и не могъ этого сдѣлать уже по той одной причинѣ, что талмудъ, по собственному его признанію, точно кладъ не давался ему въ руки: своего экземпляра не имѣлъ, а чужими по какимъ-то таинственнымъ причинамъ не могъ пользоваться.

Взятыя изъ новѣйшихъ русскихъ сочиненій и поставленныя въ скобкахъ еврейскія названія, которыми авторъ украсилъ собственныя соображенія—всѣ эти Baba Kama, Sanhedrin, Sotah, Abodah Zarah и т. д., остаются пустыми звуками, столь же чуждыми для него самого, какъ и для его читателей. Чтобы этотъ подборъ „страшныхъ словъ“ принимать за серьезныя цитаты или за „формальные документы“, какъ выражается г. Диминскій, нужна такая высокая степень непосвященности, какая встрѣчается лишь у читателей совершенно особаго рода. Вѣроятно, на такихъ высоконепосвященныхъ читателей и расчитывали издатели этой книжки, сообщающіе на оберткѣ, что она напечатана вся на веленевой бумагѣ въ количествѣ 550 экземпляровъ.

Чтобы видѣть, какую силу имѣютъ „формальные документы“ г. Диминскаго, возьмемъ одну его ссылку на невѣдомый ему талмудъ,—именно ссылку по самому основному и важному пункту. „Высшею степенью знанія, а слѣдовательно и благочестія, пишетъ г. Диминскій на стр. 42, считается (т. е. у евреевъ) умѣнье доказать законность незаконнаго дѣйствія“. И въ доказательство этого тяже-

ловѣснаго тезиса ставится въ скобкахъ: Вавилонскаго талмуда трактатъ Sanhedrin 17. 2. Цифры эти означаютъ листъ и страницу талмудическаго трактата Sanhedrin (о синедріонѣ)—именно страница вторая, или оборотъ листа семнадцатаго. Отыскиваемъ указанное мѣсто и убѣждаемся, что ничего относящагося къ тезису г. Диминскаго тамъ нѣтъ [1]). Но, можетъ-быть, авторъ того новѣйшаго сочиненія, изъ котораго нашъ „знатокъ" списалъ свою цитату, считалъ страницы каждаго листа не справа налѣво, какъ слѣдуетъ по еврейскому способу, а слѣва направо? Дѣйствительно, на 1-й страницѣ этого листа есть фраза, которую при обычной наглости и безсовѣстности извѣстнаго рода писателей можно было извратить въ указанномъ смыслѣ [2]). Дѣло идетъ о свойствахъ, которыми должны обладать члены синедріона. По мнѣнію рабби Іохανана, требуются даже высокій ростъ и благообразіе. Болѣе общепризнанныя требованія—мудрость, знаніе языковъ (чтобы не быть обманутыми переводчиками), по мнѣнію Раши, знакомство съ египетскими чарами или фокусами, чтобы не быть обмороченнымъ. А между прочимъ приводится и мнѣніе великаго учителя Іегуды въ слѣдующихъ словахъ: *амар рабби Іегуда амар рав эйн мошивин бесангедри элэ ми шеіодеа л'тагер эт гашерец...*, что значитъ по-русски: „сказалъ рабби Іегуда, сказалъ учитель: не сажайте въ синедріонъ такого, который бы не зналъ очищенія шереца". Слово *шерец* значитъ *гадъ* въ широкомъ смыслѣ, обнимающемъ всѣхъ пресмыкающихся, ползающихъ и кишащихъ животныхъ—змѣй, лягушекъ, раковъ, червей и т. д. Всѣ такія животныя были для евреевъ нечисты и дѣлали нечистымъ всякій предметъ, къ которому прикасались. Въ виду практическаго неудобства разныхъ сложныхъ очищеній издавна допускались смягченія и ограниченія общаго принципа, признавались условія, при которыхъ съ *шереца* снималось его оскверняющее свойство, и рабби Іегуда высказывается за наиболѣе широкое примѣненіе этихъ облегчительныхъ правилъ, требуя непремѣнно, чтобы всякій членъ синедріона ихъ зналъ. Еслибы этотъ учитель высказался въ противномъ смыслѣ, то господа Диминскіе не преминули бы его выставить какъ образецъ безпощаднаго еврейскаго формализма, подавляющаго всякую жизнь. Ясно во всякомъ случаѣ, что дѣло идетъ исключительно о ритуальной чистотѣ,

[1]) Для читателя «непосвященнаго», замѣтимъ, что нумерація листовъ талмудическихъ трактатовъ остается неизмѣнною во всѣхъ изданіяхъ.

[2]) Мнѣ пришлось нѣсколько лѣтъ тому назадъ хорошо познакомиться съ пріемами тенденціозныхъ обличителей талмуда. См. мою статью объ этомъ предметѣ въ августовской книгѣ «Русской Мысли» за 1886 г. (См. выше, стр 1 и слѣд. Г. Р.

про незаконныя же дѣйствія, превращаемыя въ законныя, нѣтъ и помину.

„Очень можетъ быть, пишетъ г. Диминскій, что многіе сочтутъ меня переступившимъ надлежащія границы по предмету общихъ, лично мнѣ принадлежащихъ соображеній и выводовъ: во всѣхъ такихъ и подобныхъ случаяхъ я прошу принять во вниманіе только предъявленные мною формальные документы, устранивъ мои соображенія и обобщенія и поставивъ взамѣнъ ихъ свои“ (186—7). Ни одного формальнаго документа, ни одного еврейскаго текста въ подлинникѣ или въ переводѣ г. Диминскій намъ не предъявилъ, а его соображенія и обобщенія, согласно его собственной совершенно законной просьбѣ, должны быть оставлены безъ вниманія. Есть же, однако, какой-нибудь фактическій матеріалъ въ этой книжкѣ? Самъ авторъ въ другомъ мѣстѣ отзывается на этотъ счетъ нѣсколько глухо и загадочно: „о литературѣ вопроса о еврейскомъ вѣроученіи и нравоученіи, о самыхъ разнообразныхъ исходныхъ точкахъ и о самыхъ противоположныхъ по сему предмету выводахъ, согласно предначертанному мною плану, я предполагаю говорить впослѣдствіи на основаніи матеріаловъ, какіе у меня окажутся“ (109, 110). Въ числѣ этихъ матеріаловъ не оказалось бездѣлицы—талмуда; зато оказалась газета „Новое Время“, которую нашъ авторъ весьма охотно цитируетъ по вопросамъ статистики, а еще болѣе по вопросамъ вѣроученія и нравоученія. Есть, впрочемъ, у г. Диминскаго и такой фактическій матеріалъ, источникъ котораго остается совершенно неизвѣстнымъ. Таковъ, между прочимъ, его пространный и престранный разсказъ объ одномъ архимандритѣ изъ крещеныхъ евреевъ, который будто бы, „спрошенный о томъ, какимъ христіанскимъ именемъ онъ желалъ бы быть нареченнымъ при св. крещеніи, отвѣчалъ, что онъ желаетъ называться „казначеемъ“, конечно потому, поясняетъ г. Диминскій, что должность казначея монастыря его въ это время интересовала; что въ санъ архимандрита онъ возведенъ не за свое благочестіе, а благодаря своей бойкости и ловкости—первоначально въ должности келейнаго служки, а потомъ въ должности эконома, и что вмѣстѣ съ тѣмъ для знающаго этого архимандрита не секретъ, что въ православныхъ священнодѣйствіяхъ онъ съ грѣхомъ пополамъ произноситъ возгласы, а читать умѣетъ только одно евангеліе для молебновъ въ высокоторжественные дни“ (194—5). Вотъ что значитъ ревность не по разуму: своею обличительною сплетней г. Диминскій мѣтилъ въ евреевъ, а попалъ совсѣмъ въ другую сторону!

Изъ всего вышеизложеннаго, полагаю, достаточно явствуетъ, что

изданная неизвѣстными лицами записка Диминскаго, не содержащая въ себѣ ни одного еврейскаго текста, хотя бы въ переводѣ, и обнаруживающая полное незнакомство автора съ еврейскою письменностью вообще и съ талмудомъ въ частности, можетъ заслуживать вниманія единственно лишь какъ показатель культурнаго уровня той публики, среди которой этотъ бездарный и невѣжественный памфлетъ можетъ выдаваться за важное и авторитетное изслѣдованіе.

---

# Объ упадкѣ средневѣкового міросозерцанія.

Рефератъ, читанный въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества, 19-го октября 1891 года.

Средневѣковымъ міросозерцаніемъ я называю для краткости историческій компромиссъ между христіанствомъ и язычествомъ,—тотъ двойственный полуязыческій и полухристіанскій строй понятій и жизни, который сложился и господствовалъ въ Средніе вѣка какъ на романо-германскомъ Западѣ, такъ и на византійскомъ Востокѣ.

Обыкновенно и противники, и защитники средневѣкового міросозерцанія одинаково принимаютъ его за само христіанство или, во всякомъ случаѣ, признаютъ между ними такую неразрывную связь, какъ между содержаніемъ и соотвѣтствующей ему формой. Я нахожу полезнымъ и важнымъ выяснить, что христіанство и средневѣковое міросозерцаніе не только не одно и то же, но что между ними есть прямая противоположность. Этимъ самымъ выяснится и то, что причины упадка средневѣкового міросозерцанія заключаются не въ христіанствѣ, а въ его извращеніи, и что этотъ упадокъ для истиннаго христіанства нисколько не страшенъ.

## I.

Сущность истиннаго христіанства есть перерожденіе человѣчества и міра въ духѣ Христовомъ, превращеніе мірского царства въ Царство Божіе (которое не отъ міра сего). Это перерожденіе есть сложный и долгій процессъ,—не даромъ же оно въ самомъ Евангеліи сравнивается съ ростомъ дерева, созрѣваніемъ жатвы, вскисаніемъ тѣста и т. п. Но, разумѣется, христіанское перерожденіе человѣчества не можетъ быть только естественнымъ процессомъ, не можетъ совершаться само собою, путемъ безсознательныхъ движеній и

перемѣнъ. Это перерожденіе есть процессъ духовный („истинно, истинно говорю тебѣ: если кто не родится водою и духомъ, не можетъ войти въ Царствіе Божіе“); въ немъ должно непремѣнно участвовать само человѣчество своими собственными силами и своимъ сознаніемъ. Существенное и коренное отличіе нашей религіи отъ другихъ восточныхъ, въ особенности отъ мусульманской, состоитъ въ томъ, что христіанство, какъ религія богочеловѣческая, предполагаетъ дѣйствіе Божіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ требуетъ и дѣйствія человѣческаго. Съ этой стороны осуществленіе самого Царства Божія зависитъ не только отъ Бога, но и отъ насъ, ибо ясно, что духовное перерожденіе человѣчества не можетъ произойти помимо самого человѣчества, не можетъ быть только внѣшнимъ фактомъ; оно есть *дѣло*, на насъ возложенное, *задача*, которую мы должны разрѣшать. Не менѣе ясно и то, что *за разъ, однимъ актомъ* эту задачу не только разрѣшить, но и сознать во всемъ ея значеніи невозможно. Обращеніе и перерожденіе даже единичнаго человѣка вдругъ не совершается. Возьмемъ личныхъ учениковъ Христа. Если кто, то они имѣли всѣ удобства для полнаго и быстраго духовнаго возрожденія. И, однако, во всю земную жизнь Спасителя и потомъ до самой Пятидесятницы мы такого возрожденія не замѣчаемъ. Они остаются такими, какими были. Явленіе Христа поразило ихъ. Его духовная сила привлекла ихъ и привязала къ Нему, но не переродила. Они вѣрили въ Него, какъ въ фактъ высшаго порядка, и ждали отъ Него установленія Царства Божія *также, какъ внѣшняго факта*. И именно на нихъ, на этихъ избранникахъ, на этой соли земли мы лучше всего можемъ видѣть, какъ мало значитъ такая вѣра въ Божественное, какъ во внѣшній сверхъестественный фактъ. Не случайно, конечно, въ знаменитой гл. XVI Матѳея поставлены рядомъ: величайшая похвала Петру за его горячее исповѣданіе правой вѣры, и затѣмъ такое обращеніе къ тому же Петру: „Отойди отъ меня, сатана; соблазнъ ты мнѣ, потому что мыслишь не по-божески, а по-человѣчески“. Значитъ, можно имѣть самую ревностную, самую пламенную и самую православную вѣру, и однако же не имѣть Духа Божія и уподобляться сатанѣ, какъ и въ другомъ мѣстѣ Новаго Завѣта говорится: „и бѣсы вѣруютъ и трепещутъ“. И чѣмъ съ большею ревностью и прямолинейностью проявляется внѣшнимъ образомъ такая вѣра, тѣмъ она не только противнѣе Духу Христову, но тѣмъ менѣе въ ней самой внутренней мощи и прочности. Не напрасно опять-таки разсказано въ евангеліяхъ, какъ тотъ же ревностный ученикъ Христовъ отрубилъ ухо слугѣ первосвященника, для защиты своего Учителя, а затѣмъ въ ту

же ночь три раза отрекся отъ Него. Приписывать эту несостоятельность вѣры Петровой его особенному характеру—это все равно, что вину псевдохристіанскаго фанатизма и насильничества сваливать, какъ это у насъ принято, на одну западную католическую церковь, для которой апостолъ Петръ признается спеціальнымъ прототипомъ. Но въ Евангеліи нѣчто подобное разсказывается и о любимомъ ученикѣ Христовомъ—объ Іоаннѣ, этомъ прототипѣ, какъ иные думаютъ, нашего восточнаго Православія.

„Заговорилъ Іоаннъ и сказалъ: Наставникъ! Мы видѣли какого-то человѣка, именемъ Твоимъ изгоняющаго бѣсовъ, и запретили ему, потому что онъ не слѣдуетъ за нами. И сказалъ ему Іисусъ: Не запрещайте; ибо кто не противъ насъ, тотъ за насъ“.

„И было, что исполнялись дни взятія Его (отъ земли), и Онъ уставилъ лице Свое идти въ Іерусалимъ; и послалъ вѣстниковъ предъ лицемъ Своимъ. И, идя, вошли въ село самарянское, чтобы приготовить Ему. И не приняли Его (тамъ), потому что лице Его было какъ у идущаго въ Іерусалимъ. Видя же (это), ученики Его Іаковъ и Іоаннъ сказали: Господи, хочешь, скажемъ, чтобъ огонь сошелъ съ неба и истребилъ ихъ, какъ и Илія сдѣлалъ?—Обернувшись же, запретилъ имъ и сказалъ: не знаете, какого вы духа; ибо Сынъ человѣческій пришелъ не погублять души человѣческія, но спасать.—И пошли въ другое село“ (Лук. IX, 49—56).

Если главное дѣло въ вѣрѣ, то ужъ на что, кажется, сильнѣе вѣры, когда сейчасъ же, безъ малѣйшаго сомнѣнія готовы огонь съ неба низводить; и, однако, при такой великой, повидимому, вѣрѣ Іаковъ и Іоаннъ не знали духа Христова, и именно потому не знали, что вѣрили болѣе всего въ Его внѣшнюю чудодѣйственную силу. Эта сила была, но не въ ней было дѣло.

## II.

Только послѣ внѣшней разлуки духъ Христовъ внутренно овладѣлъ апостолами и переродилъ ихъ. Также овладѣлъ онъ и тою первою общиною вѣрующихъ въ Іерусалимѣ, у которыхъ, по словамъ Дѣяній Апостольскихъ, было одно сердце и одна душа. Но церковь въ обширномъ смыслѣ, христіанское человѣчество во всемъ своемъ объемѣ до сихъ поръ еще не дожило до своей Пятидесятницы; оно такъ же внѣшнимъ образомъ относится ко Христу, какъ относились апостолы во время Его земного житія,—оно также еще не научилось

мыслить по-божьи, также не знаетъ, какого оно духа. Чѣмъ шире распространялась проповѣдь о новомъ духовномъ Адамѣ по языческому міру, тѣмъ болѣе сопротивленія и упругости оказывалъ ветхій плотскій Адамъ. Уже въ Апостольскихъ Посланіяхъ къ различнымъ церквамъ рѣшительно преобладаетъ *обличительный* характеръ, уже въ этихъ первыхъ христіанскихъ общинахъ, рядомъ съ особыми духовными дарами, появляются и особыя безобразія (см. Посл. ап. Павла къ Коринѳянамъ).

Давнишнее и весьма распространенное представленіе объ эпохѣ до Константина Великаго, какъ о времени идеальной чистоты, какъ о золотомъ вѣкѣ христіанства, можетъ быть допущено лишь съ большими ограниченіями. Разница, конечно, была, но полной противоположности не было между послѣдующими вѣками и тѣми первыми. Вообще и въ то время большинство христіанъ относилось къ царству Божію внѣшнимъ образомъ, ожидало его пришествія, какъ внѣшней чудодѣйственной катастрофы, которая должна разразиться не сегодня, такъ завтра. Но, несмотря на грубость такого взгляда, самая это предполагаемая близость конца міра, съ одной стороны, а съ другой—еще болѣе близкаяв озможность мученичества поддерживали тогдашнихъ христіанъ на извѣстной духовной высотѣ и не позволяли практическому матеріализму брать верхъ. Конечно, гоненія не были явленіемъ обычнымъ, повсемѣстнымъ и повседневнымъ. Безусловно всеобщихъ гоненій,—во всей Римской имперіи,—не бывало вовсе; гоненія обширныя продолжались очень короткое время; большинство же гоненій имѣло мѣстный и случайный характеръ. Но такъ какъ были римскіе законы, въ силу которыхъ можно было преслѣдовать христіанство въ качествѣ уголовнаго и государственнаго преступленія, то *возможность* мученичества всегда и вездѣ висѣла надъ христіанами и придавала очищающій, трагическій характеръ ихъ жизни. Важное преимущество тѣхъ вѣковъ передъ послѣдующими состояло въ томъ, что христіане могли быть и бывали гонимыми, но ни въ какомъ случаѣ не могли быть гонителями. Вообще же принадлежать къ новой религіи было гораздо болѣе опасно, чѣмъ выгодно, и потому къ ней обращались обыкновенно лучшіе люди, съ искреннимъ убѣжденіемъ и одушевленіемъ. Жизнь тогдашней церкви если и не была вполнѣ проникнута духомъ Христовымъ, то во всякомъ случаѣ высшіе религіозно-нравственные мотивы въ ней преобладали. *Было* среди языческаго міра дѣйствительно христіанское общество, далеко не совершенное, но все-таки управляемое другимъ, лучшимъ началомъ жизни.

Съ этой стороны прекращеніе гоненій и оффиціальное признаніе

новой религіи сначала полноправною, а потомъ и господствующею произвело въ самомъ дѣлѣ важную перемѣну къ худшему. При Константинѣ Великомъ и при Констанціи къ христіанству привалили языческія массы не по убѣжденію, а по рабскому подражанію или корыстному разсчету. Явился небывалый прежде типъ христіанъ притворныхъ, лицемѣровъ. Онъ еще болѣе размножился, когда при Θеодосіи, а окончательно при Юстиніанѣ язычество было запрещено закономъ и, кромѣ разбросанной горсти полутерпимыхъ евреевъ, всякій подданный греко-римской имперіи принудительно обязывался быть христіаниномъ, подъ страхомъ тяжкихъ уголовныхъ наказаній. Разумѣется, между образовавшимся такимъ образомъ типомъ христіанъ по неволѣ, изъ-подъ палки и оставшимся типомъ настоящихъ христіанъ по глубокому убѣжденію—образовалось множество переходныхъ оттѣнковъ поверхностнаго и равнодушнаго христіанства. Но все это безъ всякаго различія было прикрыто общею организаціею внѣшней церкви, въ которой всѣ категоріи внутренняго достоинства стерлись и смѣшались. Прежнее дѣйствительно христіанское общество расплылось и растворилось въ христіанской по имени, а на дѣлѣ—языческой громадѣ. Преобладающее большинство поверхностныхъ, равнодушныхъ и притворныхъ христіанъ не только фактически сохранило языческія начала жизни подъ христіанскимъ именемъ, но всячески старалось—частію инстинктивно, а частію и сознательно—утвердить рядомъ съ христіанствомъ, узаконить и увѣковѣчить старый языческій порядокъ, принципіально исключая задачу его внутренняго обновленія въ духѣ Христовомъ. Тутъ-то и положена была первая основа того христіанско-языческаго компромисса, который опредѣлилъ собою средневѣковое міросозерцаніе и жизнь.

## III.

Я не говорю о *фактическомъ* компромиссѣ между абсолютною истиною и нашею дѣйствительностью. Вся наша жизнь прошедшая, настоящая и будущая, до конца исторіи, есть въ каждомъ своемъ данномъ состояніи фактическій компромиссъ между осуществляющимся въ мірѣ высшимъ идеальнымъ началомъ и тою матеріальною, не соотвѣтствующею ему средою, въ которой оно осуществляется. Когда осуществится вполнѣ, тогда конецъ всякому компромиссу, но тогда же и конецъ исторіи и всему міровому процессу. Пока есть какое-нибудь несовершенство въ мірѣ, есть, значитъ и компромиссъ проти-

воборствующихъ началъ, ибо что такое несовершенство, какъ не фактическая *уступка* высшаго начала низшему? Истинное совершенствованіе требуетъ только, чтобы идеальное начало все глубже проникало въ противодѣйствующую ему среду и все полнѣе овладѣвало ею.

Если есть борьба и побѣда, усиліе и улучшеніе, если абсолютный идеалъ не отрицается и не забывается, если онъ остается внутреннимъ одушевляющимъ началомъ и окончательною цѣлью дѣятельности, то фактическій компромиссъ съ реальною средой есть только внѣшняя необходимость, а не внутренняя ложь. Здѣсь нѣтъ двоевѣрія. Считаться съ дурною дѣйствительностью, какъ съ фактомъ, не значитъ въ нее вѣрить; временно уступать ей въ маломъ, чтобы окончательно упразднить ее въ большомъ, не значитъ поклоняться ей. Лѣченіе болѣзней есть также, пожалуй, компромиссъ, его и порицаютъ прямолинейные моралисты; но Христосъ освятилъ его своимъ примѣромъ.

Но когда языческій міръ принялъ христіанство, дѣло шло не о фактическомъ компромиссѣ, который былъ и безъ того, а о принципіальномъ. Большинство новообращенныхъ хотѣло, чтобы все оставалось постарому. Они признали истину христіанства, какъ внѣшняго факта, и вошли съ нимъ въ нѣкоторыя внѣшнія формальныя отношенія, но лишь съ тѣмъ, чтобы ихъ жизнь оставалась попрежнему языческою, чтобы мірское царство оставалось мірскимъ, а царство Божіе, будучи не отъ міра сего, оставалось бы и внѣ міра, безъ всякаго жизненнаго вліянія на него, т.-е. оставалось бы какъ безполезное украшеніе, какъ простой придатокъ къ мірскому царству. Но Христосъ приходилъ въ міръ не для того, конечно, чтобъ обогатить мірскую жизнь нѣсколькими новыми церемоніями, а для того, чтобы спасти міръ. Своею смертью и воскресеніемъ Онъ спасъ міръ въ принципѣ, въ корнѣ, въ центрѣ, а распространить это спасеніе на весь кругъ человѣческой и мірской жизни, осуществить начало спасенія во всей нашей дѣйствительности — это Онъ можетъ сдѣлать уже не одинъ, а лишь вмѣстѣ съ самимъ человѣчествомъ, ибо насильно и безъ своего вѣдома и согласія никто дѣйствительно спасенъ быть не можетъ. Но истинное спасеніе есть перерожденіе, или новое рожденіе, а новое рожденіе предполагаетъ смерть прежней ложной жизни, а умирать никому не хочется. Прежде чѣмъ рѣшиться принять настоящее спасеніе, какъ свою собственную задачу, свой подвигъ, языческій міръ захотѣлъ попробовать легкаго, дешеваго спасенія, спасенія мертвою вѣрою и дѣлами благочестія, *дѣлами*, а не *дѣломъ*.

и притомъ дѣлами внѣшними; но настоящее христіанство есть прежде всего дѣло—дѣло жизни для человѣчества, а потомъ уже дѣла́. Но дѣло трудно, а дѣла́ легки; а всего легче отвлеченная вѣра въ непонятные предметы, т.-е. собственное словесное исповѣданіе такой вѣры. Съ этой стороны главнымъ образомъ и было принято христіанство.

Конечно, какъ нравственно-историческая задача, какъ общее дѣло человѣчества, христіанство не сознавалось ясно и опредѣленно и въ первые три вѣка, но все-таки оно было тогда дѣломъ жизни для всѣхъ: готовиться къ мученичеству, къ близкому концу міра—задача нелегкая. Но вотъ мученичество совсѣмъ прекратилось, а конецъ міра сталъ все болѣе и болѣе удаляться на задній планъ. Ни умирать за Христа, ни готовиться къ встрѣчѣ Его второго пришествія не предстояло. И первое, и второе Его явленіе, средоточіе и конецъ мірового процесса, потеряли жизненное значеніе, стали предметомъ отвлеченной вѣры. А между этими раздвинувшимися предѣлами божественнаго прошедшаго и божественнаго будущаго настоящая человѣческая жизнь, которая должна была быть дѣятельнымъ продолженіемъ одного и дѣятельнымъ приготовленіемъ другого, осталась при своемъ матеріальномъ безсмысліи и при своей матеріальной косности. Сохранить эту языческую жизнь, какъ она была, и только помазать ее снаружи христіанствомъ—вотъ чего въ сущности хотѣли тѣ псевдохристіане, которымъ не приходилось проливать свою кровь, но которые уже начали проливать чужую.

Сущность религіи въ томъ, что ея истина не отвлеченно-теоретическая, а утверждается, какъ *норма дѣйствительности*, какъ *законъ жизни*. Если не на словахъ только, а въ самомъ дѣлѣ вѣрю, напр., въ троичность Божества, какъ въ религіозную истину, то я долженъ понимать и принимать ея нравственный жизненный смыслъ. Ибо всѣ наши догматы имѣютъ такой смыслъ, и сначала онъ если и не ясно понимался, то живо чувствовался въ христіанскомъ мірѣ.

## IV.

Я не стану излагать теперь свой взглядъ на жизненное значеніе основныхъ христіанскихъ истинъ, въ особенности истины о тріединствѣ Божества и о богочеловѣчности Христа. Этотъ мой взглядъ слишкомъ необыченъ и, изложенный въ двухъ словахъ, былъ бы непонятенъ. Но можно пояснить, въ чемъ сущность дѣла сравненіемъ

съ другою болѣе простою религіей. Ученіе Ислама довольно скудно содержаніемъ, но эта частная религія вполнѣ осуществляется въ жизни мусульманскаго міра. Представленіе о Богѣ, какъ единой *исключительной силѣ*, весьма одностороннне, но зато оно опредѣляетъ собою весь мусульманскій строй: единому деспоту на небѣ соотвѣтствуетъ единый деспотъ на землѣ. Теоретическому отрицанію свободы воли и вообще самостоятельности человѣческаго начала вполнѣ соотвѣтствуетъ фатализмъ и квіэтизмъ, какъ преобладающее жизненное настроеніе всѣхъ мусульманъ.

Христіанское ученіе, въ противоположность Исламу, заключаетъ въ себѣ *полную истину*. Но истина не только не осуществлена вполнѣ (что и невозможно до конца міра), но и самая задача ея осуществленія отрицается мнимыми христіанами,—отрицается, значитъ, самый смыслъ христіанства. Смыслъ христіанства въ томъ, чтобы по истинамъ вѣры преобразовывать жизнь человѣчества. Это и значитъ оправдывать вѣру дѣлами. Но если эта жизнь была оставлена при своемъ старомъ языческомъ законѣ, если самая мысль о ея коренномъ преобразованіи и перерожденіи была устранена, то тѣмъ самымъ истины христіанской вѣры потеряли свой смыслъ и значеніе, какъ нормы дѣйствительности и законъ жизни, и остались при одномъ отвлеченно-теоретическомъ содержаніи. А такъ какъ это содержаніе мало кому понятно, то истины вѣры превратились въ обязательные догматы, т.-е. въ условные знаки церковнаго единства и послушанія народа духовнымъ властямъ. Между тѣмъ нельзя же было отказаться отъ идеи, что христіанство есть *религія спасенія*. И вотъ отъ незаконнаго соединенія этой идеи спасенія съ церковнымъ догматизмомъ родилось чудовищное ученіе о томъ, что единственный путь спасенія есть вѣра въ догматы, что безъ этого спастись невозможно. Къ счастью, еще кромѣ догматовъ сохранились, какъ нѣкій придатокъ къ нимъ,—*таинства*. Хоть истинный смыслъ ихъ и былъ частію забытъ, а частію не успѣлъ развиться, но этотъ существеннѣйшій элементъ христіанства имѣлъ во всякомъ случаѣ преимущество общедоступности. Самый ярый ревнитель правовѣрія не могъ требовать, чтобы грудной младенецъ правильно исповѣдовалъ догматъ о нераздѣльномъ и неслiянномъ соединеніи естествъ, или анаѳематствовалъ Несторія и Евстихія. Съ младенца довольно было и крещенія. А если онъ умиралъ до крещенія? Тогда нечего дѣлать — и для него конецъ—спасенья нѣтъ. Чувствительныя души выдумывали для такихъ младенцевъ разныя лимбы на паперти ада. Что касается до сознательно невѣрующихъ и еретиковъ, то ихъ, какъ извѣстно, къ вѣч-

нымъ адскимъ мукамъ заранѣе пріучали посредствомъ мукъ временныхъ. И вотъ въ какой *страшной* мѣрѣ осуществили преемники апостоловъ пророческое изреченіе Христа: „Не знаете, какого вы духа“.

## V.

Были же однако среди этого извращеннаго христіанства люди, не замѣнившіе живой и животворящей истины мертвымъ и умерщвляющимъ догматизмомъ, были люди, для которыхъ христіанство оставалось дѣломъ жизни. Безъ такихъ истинныхъ христіанъ средневѣковой строй не продержался бы такъ долго и не обнаружилъ бы той духовной жизни, которую мы въ немъ дѣйствительно находимъ. Почему же они не спасли его и не переродили? Они не спасли и не могли спасти христіанскаго *общества*, христіанскаго *міра* потому, что, при всей своей праведности и святости, ошибочно думали, что спасать можно и должно только отдѣльныя души. Они достигли, чего хотѣли: свои собственныя и многія другія души спасли, а общество и міръ, отъ которыхъ они отдѣлились, отъ которыхъ бѣжали, остались внѣ ихъ дѣйствія и пошли своимъ путемъ.

Съ тѣхъ поръ какъ истинно-христіанское общество первыхъ вѣковъ растворилось въ языческой средѣ и приняло ея характеръ, самая идея общественности исчезла изъ ума даже лучшихъ христіанъ. Всю публичную жизнь они предоставили властямъ церковнымъ и мірскимъ, а своею задачею поставили только *индивидуальное спасеніе*. Они имѣли тутъ, конечно, то извиненіе, что вѣдь и власти носили *христіанское* званіе и, слѣдовательно, могли и должны были заботиться о христіанскомъ направленіи публичной жизни. Но дѣло въ томъ, что всякая власть прежде всего *консервативна* и кромѣ такихъ исключительныхъ явленій, какъ, напримѣръ, Петръ Великій, не предпринимаетъ по собственному почину радикальныхъ преобразованій. Правительство все-таки есть порожденіе своего общества, органически съ нимъ связанное, и если общество греко-римской имперіи и романо-германской Европы имѣло преобладающій языческій характеръ, то государству не было никакого побужденія заботиться о христіанскомъ направленіи публичной жизни. Конечно, эта задача ближе къ власти церковной, но на Западѣ эта власть, поглощенная борьбою съ государствомъ за свои права, все болѣе и болѣе забывала о своихъ обязанностяхъ, а на Востокѣ она не имѣла самостоятельнаго положенія. Здѣсь на Востокѣ особенно рѣзко проявился кон-

трастъ между *язычествомъ города* и *христіанствомъ пустыни*. За единственнымъ исключеніемъ св. Іоанна Златоуста, проповѣдь восточныхъ аскетовъ не имѣла въ виду никакихъ христіанскихъ преобразованій общественнаго строя. Во всей Византійской исторіи нельзя указать ни одного опредѣленнаго требованія въ этомъ смыслѣ. Мудрено ли, что государство и его законы оставались такими же языческими, какъ и общественные нравы? Мудрено ли, что кодексъ Юстиніана есть въ сущности лишь подкрашенное христіанскими словами законодательство языческой римской имперіи? На Западѣ было нѣсколько лучше. Были яркіе примѣры стремленій къ соціально-нравственному христіанству, начиная отъ принципіальнаго протеста св. Мартина Турскаго и св. Амвросія Миланскаго—противъ смертной казни [1]) и кончая дѣятельностью Григорія VII. Но вообще и здѣсь дѣйствіе церковной власти въ этомъ направленіи не было достаточно сильно и успѣшно и не могло перевѣсить дѣйствія тѣхъ примѣровъ, которые давались тою же властью въ противоположномъ смыслѣ.

## VI.

Ограничивая дѣло спасенія одною личною жизнью, псевдо-христіанскій индивидуализмъ долженъ былъ отречься не только отъ міра въ тѣсномъ смыслѣ—отъ общества, публичной жизни,—но и отъ міра въ широкомъ смыслѣ, отъ всей матеріальной природы. Въ этомъ своемъ одностороннемъ спиритуализмѣ средневѣковое міросозерцаніе вступило въ прямое противорѣчіе съ самою основою христіанства. Христіанство есть *религія воплощенія Божія и воскресенія плоти*; а ее превратили въ какой-то восточный дуализмъ, отрицающій матеріальную природу, какъ злое начало. Но злымъ началомъ сама по себѣ матеріальная природа быть не можетъ: она пассивна и инертна—это женственный элементъ, принимающій то или другое духовное начало. Христосъ выгналъ изъ Маріи Магдалины 7 бѣсовъ и одушевилъ ее Своимъ Духомъ. Когда же мнимые христіане отлучили отъ духа Христова матеріальную природу, эту всемірную Магдалину—въ нее естественно вселились злые духи. Я разумѣю чрезвычайное развитіе черной магіи и всякой чертовщины къ концу среднихъ вѣковъ и въ началѣ новыхъ. Духи были вызваны, но заклинанія не дѣйствовали. Представители псевдохристіанства, отчасти сами

[1]) По поводу вождей *присцилліанской* секты, казненныхъ императоромъ (узурпаторомъ) Максимомъ въ Трирѣ.

уподобляясь вѣрующимъ бѣсамъ въ своемъ догматизмѣ, а отчасти въ своемъ ложномъ спиритуализмѣ, утративши дѣйствительную силу духа, не могли подражать Христу и апостоламъ и прибѣгли къ обратному пріему. Тѣ изгоняли бѣсовъ для исцѣленія одержимыхъ, а эти для изгнанія бѣсовъ стали умерщвлять одержимыхъ.

## VII.

Въ то время, какъ мнимые христіане отрекались и отрекаются отъ Духа Христова въ своемъ исключительномъ догматизмѣ, одностороннемъ индивидуализмѣ и ложномъ спиритуализмѣ, въ то время какъ они теряли и теряютъ его въ своей жизни и дѣятельности,— куда же скрылся самъ этотъ Духъ? Я не говорю про Его мистическое присутствіе въ Таинствахъ Церкви, ни про Его индивидуальное дѣйствіе на избранныя души. Неужели человѣчество въ *цѣломъ* и его исторія покинуты Духомъ Христовымъ? Откуда же тогда весь соціально-нравственный и умственный прогрессъ послѣднихъ вѣковъ?

Большинство людей, производящихъ и производившихъ этотъ прогрессъ, не признаетъ себя христіанами. Но если христіане по имени измѣняли дѣлу Христову и чуть не погубили его, еслибъ только оно могло погибнуть, то отчего же *не христіане* по имени, словами отрекающіеся отъ Христа, не могутъ послужить дѣлу Христову? Въ Евангеліи мы читаемъ о двухъ сынахъ; одинъ сказалъ: пойду — и не пошелъ, другой сказалъ: не пойду—и пошелъ. Который изъ двухъ, спрашиваетъ Христосъ, сотворилъ волю Отца? Нельзя же отрицать того факта, что соціальный прогрессъ послѣднихъ вѣковъ совершился въ духѣ человѣколюбія и справедливости, т. е. въ духѣ Христовомъ. Уничтоженіе пытки и жестокихъ казней, прекращеніе, по крайней мѣрѣ на Западѣ, всякихъ гоненій на иновѣрцевъ и еретиковъ, уничтоженіе феодальнаго и крѣпостного рабства—если всѣ эти христіанскія преобразованія были сдѣланы невѣрующими, то тѣмъ хуже для вѣрующихъ.

Тѣ, которые ужаснутся этой мысли, что Духъ Христовъ дѣйствуетъ черезъ невѣрующихъ въ Него, будутъ неправы даже со своей догматической точки зрѣнія. Когда невѣрующій священникъ правильно совершитъ обѣдню, то Христосъ присутствуетъ въ таинствѣ ради людей, въ немъ нуждающихся, несмотря на невѣріе и недостоинство совершителя. Если Духъ Христовъ можетъ дѣйствовать черезъ невѣрующаго священнослужителя въ церковномъ таинствѣ,

почему же онъ не можетъ дѣйствовать въ исторіи черезъ невѣрующаго дѣятеля, особенно когда вѣрующіе изгоняютъ его? Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ. Пусть даже враги служатъ ему. Христосъ, намъ заповѣдавшій любить враговъ, конечно, самъ не только можетъ любить ихъ, но и умѣетъ пользоваться ими для своего дѣла. А номинальнымъ христіанамъ, гордящимся своею бѣсовскою вѣрою, слѣдовало бы вспомнить еще кое-что изъ Евангелія—исторію двухъ апостоловъ: Іуды Искаріота и Ѳомы. Іуда словомъ и лобзаніемъ привѣтствовалъ Христа. Ѳома въ лицо заявилъ ему свое невѣріе. Но Іуда предалъ Христа и „шедъ удавися", а Ѳома остался апостоломъ и умеръ за Христа.

Невѣрующіе двигатели новѣйшаго прогресса дѣйствовали въ пользу истиннаго христіанства, подрывая ложное средневѣковое міровоззрѣніе съ его антихристіанскимъ догматизмомъ, индивидуализмомъ и спиритуализмомъ. Христа они не могли обидѣть своимъ невѣріемъ, но они обидѣли ту самую матеріальную природу, во имя которой многіе изъ нихъ дѣйствовали. Противъ лжехристіанскаго спиритуализма, видящаго въ этой природѣ злое начало, они выставили другой столь же ложный взглядъ, видящій въ ней одно мертвое вещество, бездушную машину. И вотъ какъ бы обиженная этой двойною ложью земная природа отказывается кормить человѣчество. Вотъ общая опасность, которая должна соединить и вѣрующихъ и невѣрующихъ. И тѣмъ и другимъ пора признать и осуществить свою солидарность съ матерью-землею, спасти ее отъ омертвѣнія, чтобы и себя спасти отъ смерти. Но какая же можетъ быть у насъ солидарность съ землею, какое нравственное отношеніе къ ней, когда у насъ нѣтъ этой солидарности, этого нравственнаго отношенія даже между собою? Невѣрующіе прогрессисты стараются—худо ли, хорошо ли—создать такую солидарность и кое-что уже сдѣлали. Именующіе себя христіанами не вѣрятъ въ успѣхъ ихъ дѣла, злобно порицаютъ ихъ усилія, противятся имъ. Порицать и мѣшать другимъ легко. Попробуйте сами сдѣлать лучше, создать христіанство живое, соціальное, вселенское. Если мы не по имени только, а на дѣлѣ христіане, то отъ насъ зависитъ, чтобы воскресъ Христосъ въ своемъ человѣчествѣ. Тогда и историческій Ѳома приложитъ руку свою къ этому дѣйствительно во плоти воскресшему христіанству и съ радостью воскликнетъ: Господь мой и Богъ!

# Замѣтка о Е. П. Блавацкой.[1]

1892.

Е. П. Блавацкая неразрывно связала свое имя съ исторіей того движенія, которое называется то нео-будизмомъ, западнымъ буддизмомъ, эзотерическимъ буддизмомъ,—то теософіей, или теософизмомъ. Уже сопоставленіе этихъ названій вызываетъ нѣкоторое недоумѣніе. Извѣстно, что основная характерная черта буддизма (за которую его такъ высоко цѣнятъ нѣкоторые новѣйшіе европейскіе философы) состоитъ въ непризнаніи Бога, т. е. единаго, абсолютнаго существа, какъ положительнаго начала всего существующаго. Санскритское слово *аптварика*, буквально соотвѣтствующее нашему *теистъ* (отъ *итвара*—божество, какъ теистъ отъ Θεός), обозначаетъ для буддиста одно изъ главныхъ лжеученій, враждебныхъ истинной религіи. Понятно, поэтому, что мистическая часть буддистской доктрины никогда не могла обозначаться какимъ-нибудь терминомъ, соотвѣтствующимъ греческому слову теософія (по-русски богомудріе). Такія названія какъ боди (мудрость) маха-яна (большой путь или точнѣе большая колесница[2]), абидарма[3] (трансцендентальное ученіе) не заключаетъ въ себѣ никакого намека на божество,—какъ и слѣдуетъ по дѣйствительному характеру этой доктрины, отрицающей единаго Бога, а въ множествѣ боговъ видящей лишь существа низшаго порядка сравнительно съ Буддой, т. е. человѣкомъ, который собственными усиліями достигъ полнаго освобожденія отъ всѣхъ формъ и опредѣленій внутренняго

---

[1]) Изъ „С. А. Венгеровъ. Критико-біографическій словарь русскихъ писателей и ученыхъ". Томъ III. 1892 г., стр. 315—319.—Г. Р.

[2]) Такъ называется мистическое ученіе, усвоенное преимущественно сѣверными буддистами, въ отличіе отъ моральнаго ученія (малая колесница, хина—яна), преобладающаго въ южномъ буддизмѣ.

[3]) Такъ называется одинъ изъ трехъ отдѣловъ священнаго буддійскаго канона (трипитаки). Въ этомъ отдѣлѣ излагаются глубочайшія умозрительныя основанія буддизма, почему абидарма и переводится обыкновенно въ европейской литературѣ словомъ метафизика.

и внѣшняго бытія (нирвана). Между тѣмъ теософіей называется мистическое знаніе о Богѣ и отъ Бога. Ясно такимъ образомъ, что одно и то же ученіе не можетъ быть заразъ и буддизмомъ и теософіей. А дѣйствительный характеръ того ученія, о которомъ мы говоримъ, не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія на счетъ того, которое изъ двухъ названій есть настоящее. Достаточно сказать, что одинъ изъ первенствующихъ членовъ псевдо-теософическаго общества, Олькоттъ, составилъ и издалъ буддійскій катехизисъ, и что этотъ катехизисъ былъ безусловно одобренъ верховнымъ жрецомъ этой религіи на островѣ Цейлонѣ.

Въ исторіи теософическаго движенія, начавшагося въ Америкѣ въ 1875 г., затѣмъ перешедшаго въ Индію и наконецъ въ Европу, очень многое покрыто мракомъ, который я не берусь разсѣять. Есть основанія утверждать, что хотя г-жа Блавацкая и не была никогда въ Тибетѣ, однако если не возникновеніе, то распространеніе псевдо-теософіи совершилось не безъ воздѣйствій со стороны сѣвернаго буддизма; и хотя сообщенія таинственныхъ загималайскихъ братьевъ и имѣютъ явно подложный характеръ, но само это братство такъ называемыхъ „махатмъ“ едва-ли есть чистый миѳъ. Не тѣ ли это *келаны*, о которыхъ еще въ сороковыхъ годахъ разсказывалъ одинъ миссіонеръ—путешественникъ [1]).

Во всякомъ случаѣ мы имѣемъ здѣсь дѣло съ любопытнымъ явленіемъ наступательнаго движенія буддизма на западный міръ. Утверждать невозможность такого движенія на основаніи мирнаго и пассивнаго характера буддизма, которому будто бы чуждъ всякій прозелитизмъ, есть явная нелѣпость. Ибо безъ прозелитизма религія, возникшая на берегахъ Ганга, не могла бы распространиться до Малакки и Филиппинскихъ острововъ, до Японіи и Сибири.

Глубокая идея буддизма еще не пережита человѣчествомъ, она можетъ овладѣть и западными умами, которые дадутъ ей новыя формы. Мы увѣрены, что движеніе, представляемое мнимыми теософами, есть лишь предвѣстіе болѣе важныхъ явленій.

Сама г-жа Блавацкая съ ея американскими и европейскими

---

[1]) Именно Гюкъ, нѣсколько мѣсяцевъ проживщій въ Хлассѣ, резиденціи Далай-Ламы (Huc et Gabet, Voyage en Chine, Mongolie et au Thibet). Незадолго до его прибытія въ Тибетѣ стали много говорить о братствѣ или орденѣ *келановъ*, которымъ приписывались всякія сверхъестественныя силы и обширные религіозно-политическіе замыслы—они должны были завладѣть верховною властью въ Тибетѣ, потомъ въ Китаѣ, а затѣмъ посредствомъ китайскихъ и монгольскихъ вооруженныхъ силъ покорить великое царство Оросовъ и весь міръ и воцарить повсюду истинную вѣру передъ пришествіемъ Будды—Майтрейиа.

друзьями были лишь орудіемъ, а не инициаторами этого движенія. Я не буду останавливаться на практической дѣятельности этой замѣчательной женщины, а ограничусь лишь краткой характеристикой ея главныхъ сочиненій. Она въ три пріема пыталась изложить сущность тайнаго будизма, именно въ трехъ книгахъ: Isis unveiled, The secret doctrine и The Key to theosophy. Первое изъ этихъ сочиненій изобилуетъ именами, выписками и цитатами. Хотя большая часть этого матеріала взята, очевидно, не изъ первыхъ источниковъ, однако нельзя отказать автору въ обширной начитанности. Зато систематичность и послѣдовательность мышленія отсутствуютъ вполнѣ. Болѣе смутной и безсвязной книги я не читалъ во всю свою жизнь. И главное, здѣсь не видно прямодушнаго убѣжденія, нѣтъ отчетливой постановки вопросовъ и добросовѣстнаго ихъ разрѣшенія. Двѣ другія книги представляютъ меньше эклектическаго матеріала и больше внѣшняго порядка, но съ тѣми же внутренними недостатками. Самыя противоположныя точки зрѣнія ставятся здѣсь рядомъ, безъ всякой попытки ихъ внутренняго примиренія или синтеза. Когда дѣло идетъ о какой-нибудь христіанской идеѣ (напр. живого Бога, молитвы и т. п.), „теософія“ является безусловнымъ раціонализмомъ и натурализмомъ, чтобы сейчасъ же превратиться въ слѣпой и суевѣрный супранатурализмъ, лишь только на сцену появляется тайная мудрость и чудеса древнихъ и новыхъ „адептовъ“.

Всякое серьезное ученіе имѣетъ по крайней мѣрѣ одно изъ слѣдующихъ трехъ основаній: или оно опирается на положительное откровеніе свыше, на слово Божіе, или оно пытается вывести свое содержаніе изъ принциповъ чистаго разума, или наконецъ оно представляется обобщеніемъ фактовъ, изучаемыхъ положительными науками. Многія ученія пытаются такъ или иначе сочетать два изъ этихъ источниковъ истины, или же и всѣ три. Но что касается до нео-будизма, то онъ одинаково чуждъ каждому изъ нихъ, а слѣдовательно не можетъ представлять и ихъ сочетанія. Отрицательное отношеніе къ Богу, какъ къ чистой абстракціи (см. между прочимъ Key to theosophy, p. 66.), исключаетъ возможность положительнаго откровенія; разумомъ „теософисты“ пользуются только для голословныхъ ссылокъ на него противъ враждебныхъ имъ догматовъ; а къ положительной наукѣ и къ ученымъ они относятся почти съ такою же ненавистью, какъ къ христіанской церкви и ея іерарахіи (у г-жи Блавацкой цѣлыя главы наполнены бранными выходками противъ европейской науки, не желающей признавать азіатскихъ басенъ). На чемъ же однако основана эта анти-религіозная, анти-философская и анти-науч-

ная доктрина? Единственно на предположеніи о существованіи какой-то тайной мудрости, крупицы которой находятся у мистиковъ всѣхъ временъ и народовъ, но которая въ цѣлости хранится какимъ-то за-гималайскимъ братствомъ, члены котораго живутъ по тысячѣ лѣтъ и болѣе, могутъ, не выходя изъ своей кельи, дѣйствовать на любой точкѣ земного шара и т. п. Вовсе не отрицая безусловно *возможности* подобныхъ вещей, мы полагаемъ, что ученіе, которое принимаетъ ихъ *дѣйствительность* какъ свой *исходный пунктъ*, которое *основывается* на какомъ-то предполагаемомъ, голословно утверждаемомъ *секретѣ*,— за который никто и ничто не ручается,—никакъ не можетъ быть признано искреннимъ и серьезнымъ ученіемъ. Въ „теософіи" г-жи Блавацкой и К° мы видимъ шарлатанскую попытку приспособить настоящій азіатскій буддизмъ къ мистическимъ и метафизическимъ потребностямъ полуобразованнаго европейскаго общества, неудовлетворяемаго по тѣмъ или другимъ причинамъ своими собственными религіозными учрежденіями и ученіями.

Но помимо этого формальнаго шарлатанства, есть же, однако, въ новомъ ученіи какое-нибудь положительное содержаніе, привлекающее и прямодушныхъ искателей истины, какихъ безъ сомнѣнія немало между „адептами". Спецефическое содержаніе нео-будизма(въ общедоступной его части) сводится къ двумъ главнымъ пунктамъ: къ теоріи седмеричнаго состава человѣческаго существа и къ теоріи безчисленнихъ цикловъ мірового развитія, съ которыми связаны и судьбы нашего духа. Обѣ эти теоріи, какъ онѣ представлены въ сочиненіяхъ нашихъ „адептовъ", вызываютъ существенныя возраженія. Ни малѣйшей попытки раціонально обосновать седмичастность нашего существа мы здѣсь не находимъ. Намъ просто сообщается, какъ важная и интересная новость, что мы состоимъ изъ семи ипостасей, вложенныхъ одна въ другую на подобіе деревянныхъ игрушечныхъ яицъ; сообщаются болѣе или менѣе неудобныя санскритскія названія [1]), и затѣмъ описываются болѣе или менѣе подробно онѣ сами и ихъ взаимныя отношенія. Все это нужно принимать на вѣру. Почему этихъ особыхъ элементовъ семь, а не меньше или не больше,—рѣшительно неизвѣстно. Вѣдь мудреныхъ санскритскихъ словъ и соотвѣтственныхъ описаній легко могло бы хватить и на двадцать пять ипостасей,—каковое именно число и признается въ философской си-

---

[1]) Вотъ эти ипостаси въ простѣйшемъ видѣ: механическое тѣло (рупа), жизненное тѣло (прана), астральное тѣло (лингашарира), страстная душа (кама-рупа), умъ (манасъ), идеальное тѣло (будда) и абсолютный духъ (атма).

стемѣ Санхья. Точно такъ же теорія космическихъ и пневматологическихъ цикловъ развитія въ частностяхъ своихъ представляется совершенно произвольною, а въ общемъ проникнута грубымъ представленіемъ внѣшней, или *дурной* безконечности,—schlechte Unendlichkeit,—ложность которой была указана уже Аристотелемъ и окончательно обличена Гегелемъ [1]).

Тѣмъ не менѣе въ обѣихъ этихъ теоріяхъ скрывается нѣкоторая истинная тенденція, которою и оправдывается до извѣстной степени ихъ успѣхъ. Важно и полезно было напомнить о сложности и глубинѣ человѣческой души и жизни въ виду одностороннихъ и узкихъ воззрѣній матеріализма и отвлеченнаго спиритуализма, изъ которыхъ одно превращало наше *я* въ физіологическую функцію нервовъ, а другое ограничивало его поверхностною областью отчетливаго сознанія. Столь же полезно и важно настаивать на великой идеѣ закономѣрнаго развитія въ примѣненіи къ судьбамъ нашего духовнаго существа.

Итакъ, если Е. П. Блавацкая положила всю свою душу въ пропаганду нео-будизма, то при всей несостоятельности и ложности этого ученія, какъ цѣлаго, при всѣхъ неправильныхъ сторонахъ ея собственной дѣятельности, шарлатанской и крайне неразборчивой на средства, всетаки нельзя отнестись къ ней съ безусловнымъ осужденіемъ и отказать ей въ нѣкоторой относительной правдѣ.

---

[1]) Эта дурная или внѣшняя безконечность есть простое отсутствіе конца или предѣла, или неопредѣленное повтореніе одного и того же, тогда какъ истинная безконечность есть нахожденіе конца или предѣла въ себѣ самомъ, т. е. самоопредѣленіе и слѣд. возможность новаго начала.

# Смыслъ любви.

## 1892—1894.

## СТАТЬЯ ПЕРВАЯ.

### (*Предварительныя замѣчанія*).

### I.

Обыкновенно смыслъ половой любви полагается въ размноженіи рода, которому она служитъ средствомъ. Я считаю этотъ взглядъ невѣрнымъ—не на основаніи только какихъ-нибудь идеальныхъ соображеній, а прежде всего на основаніи естественно-историческихъ фактовъ. Что размноженіе живыхъ существъ можетъ обходиться безъ половой любви, это ясно уже изъ того, что оно обходится безъ самого раздѣленія на полы. Значительная часть организмовъ какъ растительнаго, такъ и животнаго царства размножается безполымъ образомъ: дѣленіемъ, почкованіемъ, спорами, прививкой. Правда, высшія формы обоихъ органическихъ царствъ размножаются половымъ способомъ. Но, во-первыхъ, размножающіеся такимъ образомъ организмы, какъ растительные, такъ отчасти и животные, *могутъ* также размножаться и безполымъ образомъ (прививка у растеній, партеногенезисъ у высшихъ насѣкомыхъ), а, во-вторыхъ, оставляя это въ сторонѣ и принимая, какъ общее правило, что высшіе организмы размножаются при посредствѣ полового соединенія, мы должны заключить, что этотъ половой факторъ связанъ не съ размноженіемъ вообще (которое можетъ происходить и помимо этого), а съ размноженіемъ *высшихъ* организмовъ. Слѣдовательно, смыслъ половой дифференціаціи (*и* половой любви) слѣдуетъ искать никакъ не въ идеѣ родовой жизни и ея размноженія, а лишь въ идеѣ высшаго организма.

Разительное этому подтвержденіе мы находимъ въ слѣдующемъ великомъ фактѣ. Въ предѣлахъ животныхъ, размножающихся исключительно половымъ образомъ (отдѣлъ позвоночныхъ), чѣмъ выше поднимаемся мы по лѣстницѣ организмовъ, тѣмъ сила размноженія становится меньше, а сила полового влеченія, напротивъ, больше. Въ низшемъ классѣ этого отдѣла—у рыбъ—размноженіе происходитъ

въ огромныхъ размѣрахъ: зародыши, порождаемые ежегодно каждою самкою, считаются милліонами; эти зародыши оплодотворяются самцомъ *внѣ* тѣла самки, и способъ, какимъ это дѣлается, не позволяетъ предполагать сильнаго полового увлеченія. Изо всѣхъ позвоночныхъ животныхъ этотъ хладнокровный классъ несомнѣнно болѣе всѣхъ размножается и менѣе всѣхъ обнаруживаетъ любовную страсть. На слѣдующей ступени—у земноводныхъ и гадовъ—размноженіе гораздо менѣе значительно, чѣмъ у рыбъ, хотя по нѣкоторымъ своимъ видамъ этотъ классъ не безъ основанія относится Библіей къ числу существъ, кишмя кишащихъ (*шерецъ ширцу*); но при меньшемъ размноженіи мы уже находимъ у этихъ животныхъ болѣе тѣсныя половыя отношенія... У птицъ сила размноженія гораздо меньше не только сравнительно съ рыбами, но и сравнительно, наприм., съ лягушками, а половое влеченіе и взаимная привязанность между самцомъ и самкою достигаютъ небывалаго въ двухъ низшихъ классахъ развитія. У млекопитающихъ—они же живородящія—размноженіе значительно слабѣе, чѣмъ у птицъ, а половое влеченіе хотя у большинства менѣе постоянно, но зато гораздо интенсивнѣе. Наконецъ, у человѣка, сравнительно со всѣмъ животнымъ царствомъ, размноженіе совершается въ наименьшихъ размѣрахъ, а половая любовь достигаетъ наибольшаго значенія и высочайшей силы, соединяя въ превосходной степени постоянство отношеній (какъ у птицъ) и напряженность страсти (какъ у млекопитающихъ). Итакъ половая любовь и размноженіе рода находятся между собою *въ обратномъ отношеніи:* чѣмъ сильнѣе одно, тѣмъ слабѣе другая. Вообще все животное царство съ разсматриваемой стороны развивается въ слѣдующемъ порядкѣ.—Внизу огромная сила размноженія при полномъ отсутствіи чего-нибудь похожаго на половую любовь (за отсутствіемъ самаго дѣленія на полы); далѣе, у болѣе совершенныхъ организмовъ, появляется половая дифференціація и соотвѣтственно ей нѣкоторое половое влеченіе—сначала крайне слабое, затѣмъ оно постепенно увеличивается на дальнѣйшихъ степеняхъ органическаго развитія, по мѣрѣ того какъ убываетъ сила размноженія (т. е. въ прямомъ отношеніи къ совершенству организаціи и въ обратномъ отношеніи къ силѣ размноженія), пока наконецъ на самомъ верху—у человѣка является возможною сильнѣйшая половая любовь, даже съ полнымъ исключеніемъ размноженія. Но если такимъ образомъ на двухъ концахъ животной жизни мы находимъ съ одной стороны размноженіе безъ всякой половой любви, а съ другой стороны половую любовь безъ всякаго размноженія, то совершенно ясно, что эти два явленія не могутъ быть поставлены

въ неразрывную связь другъ съ другомъ,—ясно, что каждое изъ нихъ имѣетъ свое самостоятельное значеніе, и что смыслъ одного не можетъ состоять въ томъ, чтобы быть средствомъ другого. То же самое выходитъ, если разсматривать половую любовь исключительно въ мірѣ человѣческомъ, гдѣ она несравненно болѣе, чѣмъ въ мірѣ животномъ, принимаетъ тотъ индивидуальный характеръ, въ силу котораго *именно это* лицо другого пола имѣетъ для любящаго безусловное значеніе, какъ единственное и незамѣнимое, какъ цѣль сама въ себѣ.

## II.

Тутъ мы встрѣчаемся съ популярною теоріей, которая, признавая вообще половую любовь за средство родового инстинкта, или за орудіе размноженія, пытается въ частности объяснить индивидуализацію любовнаго чувства у человѣка, какъ нѣкоторую хитрость или обольщеніе, употребляемое природою или міровою волей для достиженія ея особыхъ цѣлей. Въ мірѣ человѣческомъ, гдѣ индивидуальныя особенности получаютъ гораздо больше значенія, нежели въ животномъ и растительномъ царствѣ, природа (иначе—міровая воля, воля въ жизни, иначе—безсознательный или сверхсознательный міровой духъ) имѣетъ въ виду не только сохраненіе рода, но и осуществленіе въ его предѣлахъ множества возможныхъ частныхъ или видовыхъ типовъ и индивидуальныхъ характеровъ. Но кромѣ этой общей цѣли — проявленія возможно полнаго разнообразія формъ — жизнь человѣчества, понимаемая какъ историческій процессъ, имѣетъ задачей возвышеніе и усовершенствованіе человѣческой природы. Для этого требуется не только, чтобы было какъ можно больше различныхъ образчиковъ человѣчества, но чтобы являлись на свѣтъ *лучшіе* его образчики, которые цѣнны не только сами по себѣ, какъ индивидуальные типы, но и по своему возвышающему и улучшающему дѣйствію на прочихъ. Итакъ, при размноженіи человѣческаго рода та сила,— какъ бы мы ее ни называли,—которая двигаетъ міровымъ и историческимъ процессомъ, заинтересована не въ томъ только, чтобы непрерывно нарождались человѣческія особи по роду своему, но и въ томъ, чтобы нарождались *эти* опредѣленныя и по возможности значительныя индивидуальности. А для этого уже недостаточно простого размноженія путемъ случайнаго и безразличнаго соединенія особей разнаго пола: для индивидуально-*опредѣленнаго* произведенія необходимо сочетаніе индивидуально *опредѣленныхъ* производи-

телей, а слѣдовательно недостаточнымъ является и общее половое влеченіе, служащее воспроизведенію рода у животныхъ. Такъ какъ въ человѣчествѣ дѣло идетъ не только о произведеніи потомства вообще, но и о произведеніи *этого* наиболѣе пригоднаго для міровыхъ цѣлей потомства, и такъ какъ данное лицо можетъ произвести это требуемое потомство не со всякимъ лицомъ другого пола, а лишь съ однимъ опредѣленнымъ, то это одно и должно имѣть для него особую притягательную силу, казаться ему чѣмъ-то исключительнымъ, незамѣнимымъ, единственнымъ и способнымъ дать высшее блаженство. Вотъ это-то и есть та индивидуализація и экзальтація полового инстинкта, которою человѣческая любовь отличается отъ животной, но которая, какъ и та, возбуждается въ насъ чуждою, хоть можетъ быть и высшею силою для ея собственныхъ, постороннихъ нашему личному сознанію цѣлей,—возбуждается какъ ирраціональная роковая страсть, овладѣвающая нами и исчезающая какъ миражъ по минованіи въ ней надобности [1]).

Еслибъ эта теорія была вѣрна, еслибъ индивидуализація и экзальтація любовнаго чувства имѣли весь свой смыслъ, свою единственную причину и цѣль внѣ этого чувства, именно въ требуемыхъ (для міровыхъ цѣлей) свойствахъ потомства, то отсюда логически слѣдовало бы, что степень этой любовной индивидуализаціи и экзальтаціи или сила любви находится въ прямомъ отношеніи со степенью типичности и значительности происходящаго отъ нея потомства: чѣмъ важнѣе потомство, тѣмъ сильнѣе должна бы быть любовь родителей, и, обратно, чѣмъ сильнѣе любовь, связывающая двухъ данныхъ лицъ, тѣмъ болѣе замѣчательнаго потомства должны бы мы были ожидать отъ нихъ по этой теоріи. Если вообще любовное чувство возбуждается міровою волею ради требуемаго потомства и есть только *средство* для его произведенія, то понятно, что въ каждомъ данномъ случаѣ сила средства, употребляемаго космическимъ двигателемъ, должна быть соразмѣрна съ важностью для него достигаемой цѣли. Чѣмъ болѣе міровая воля заинтересована въ имѣющемъ явиться на свѣтъ произведеніи, тѣмъ сильнѣе должна она притянуть другъ къ другу и связать между собою двухъ необходимыхъ производителей. Положимъ, дѣло идетъ о рожденіи мірового генія, имѣющаго

---

[1]) Я изложилъ общую сущность отвергаемаго мною взгляда, не останавливаясь на второстепенныхъ видоизмѣненіяхъ, которыя онъ представляетъ у Шопенгауэра, Гартмана и др. Въ недавно вышедшей брошюрѣ «Основной двигатель наслѣдственности» (М. 1891 г.). Вальтеръ пытается историческими фактами доказать, что великіе люди являются плодомъ сильной взаимной любви.

огромное значеніе въ историческомъ процессѣ. Управляющая этимъ процессомъ высшая сила, очевидно, во столько разъ болѣе заинтересована этимъ рожденіемъ сравнительно съ прочими, во сколько этотъ міровой геній есть явленіе болѣе рѣдкое сравнительно съ обыкновенными смертными, и слѣдовательно на столько же должно быть сильнѣе обыкновеннаго то половое влеченіе, которымъ міровая воля (по этой теоріи) обезпечиваетъ себѣ въ этомъ случаѣ достиженіе столь важной для нея цѣли. Конечно, защитники теоріи могутъ отвергать мысль о точномъ количественномъ отношеніи между важностью даннаго лица и силою страсти его родителей, такъ какъ эти предметы точнаго измѣренія не допускаютъ; но совершенно безспорно (съ точки зрѣнія этой теоріи), что если міровая воля *чрезвычайно заинтересована* въ рожденіи какого-нибудь человѣка, она должна принять *чрезвычайныя мѣры* для обезпеченія желаннаго результата, т. е. по смыслу теоріи должна возбудить въ родителяхъ *чрезвычайно сильную* страсть, способную сокрушить всѣ препятствія къ ихъ соединенію.

Въ дѣйствительности однако мы не находимъ ничего подобнаго, никакого соотношенія между силою любовной страсти и значеніемъ потомства. Прежде всего мы встрѣчаемъ совершенно необъяснимый для этой теоріи фактъ, что самая сильная любовь весьма часто бываетъ нераздѣленною и не только великаго, но и вовсе никакого потомства не производитъ. Если вслѣдствіе такой любви люди постригаются въ монахи или кончаютъ самоубійствомъ, то изъ-за чего же тутъ хлопотала заинтересованная въ потомствѣ міровая воля? Но еслибы даже пламенный Вертеръ [1]) и не убилъ себя, то все-таки его несчастная страсть остается необъяснимою загадкой для теоріи квалифицированнаго потомства. Чрезвычайно индивидуализованная и экзальтированная любовь Вертера къ Шарлоттѣ показывала (съ точки зрѣнія этой теоріи), что именно съ Шарлоттою онъ долженъ былъ произвести особенно важное и нужное для человѣчества потомство, ради котораго міровая воля и возбудила въ немъ эту необыкновенную страсть. Но какъ же эта всевѣдующая и всемогущая воля не догадалась или не смогла подѣйствовать въ желанномъ смыслѣ и на Шарлотту, безъ участія которой страсть Вертера была вполнѣ безцѣльной и ненужной? Для телеологически дѣйствующей субстанціи love's labour lost есть совершенная нелѣпость.

---

[1]) Здѣсь и далѣе я поясняю свое разсужденіе примѣрами преимущественно изъ великихъ произведеній поэзіи. Они предпочтительнѣе примѣровъ изъ дѣйствительной жизни, такъ какъ представляютъ не отдѣльныя явленія, а цѣлые типы.

Особенно сильная любовь большею частью бываетъ несчастна, а несчастная любовь весьма обыкновенно ведетъ къ самоубійству въ той или другой формѣ; и каждое изъ этихъ многочисленныхъ самоубійствъ отъ несчастной любви явно опровергаетъ ту теорію, по которой сильная любовь только затѣмъ и возбуждается, чтобы во что бы то ни стало произвести требуемое потомство, котораго важность знаменуется силою этой любви, тогда какъ на самомъ дѣлѣ во всѣхъ этихъ случаяхъ сила любви именно исключаетъ самую возможность не только важнаго, но и какого бы то ни было потомства.

Случаи нераздѣленной любви слишкомъ обычны, чтобы видѣть въ нихъ только исключеніе, которое можно оставить безъ вниманія. Да еслибъ и такъ,—это мало помогло бы дѣлу, ибо и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ особенно сильная любовь является съ обѣихъ сторонъ, она не приводитъ къ тому, что требуется теоріей. По теоріи, Ромео и Джульетта должны были бы соотвѣтственно своей великой взаимной страсти породить какого-нибудь очень великаго человѣка, по крайней мѣрѣ Шекспира, но на самомъ дѣлѣ, какъ извѣстно, наоборотъ: не они создали Шекспира, какъ слѣдовало бы по теоріи, а онъ ихъ, и притомъ безъ всякой страсти—путемъ безполаго творчества. Ромео и Джульетта, какъ и большинство страстныхъ любовниковъ, умерли, не породивъ никого, а породившій ихъ Шекспиръ, какъ и прочіе великіе люди, родился не отъ безумно-влюбленной пары, а отъ заурядного житейскаго брака (и самъ онъ хотя испытывалъ сильную любовную страсть, какъ видно между прочимъ изъ его сонетовъ, но никакого замѣчательнаго потомства отсюда не произошло). Рожденіе Христофора Колумба было, можетъ быть, для міровой воли еще важнѣе, чѣмъ рожденіе Шекспира; но о какой-нибудь особенной любви у его родителей мы ничего не знаемъ, а знаемъ о его собственной сильной страсти къ доньѣ Беатрисѣ Энрихэсъ, и хотя онъ имѣлъ отъ нея незаконнорожденнаго сына Діэго, но этотъ сынъ ничего великаго не сдѣлалъ, а написалъ только біографію своего отца, что могъ бы исполнить и всякій другой.

Если весь смыслъ любви въ потомствѣ, и высшая сила управляетъ любовными дѣлами, то почему же вмѣсто того, чтобы стараться о соединеніи любящихъ, она, напротивъ, какъ будто нарочно препятствуетъ этому соединенію, какъ будто ея задача именно въ томъ, чтобы во что бы то ни стало отнять самую возможность потомства у истинныхъ любовниковъ: она заставляетъ ихъ по роковому недоразумѣнію закапываться въ склепахъ, топитъ ихъ въ Геллеспонтѣ и всякими другими способами доводитъ ихъ до безвременной и бездѣтной

кончины. А въ тѣхъ рѣдкихъ случаяхъ, когда сильная любовь не принимаетъ трагическаго оборота, когда влюбленная пара счастливо доживаетъ до старости, она все-таки остается безплодною. Вѣрное поэтическое чутье дѣйствительности заставило и Овидія, и Гоголя лишить потомства Филимона и Бавкиду, Аѳанасія Ивановича и Пульхерію Ивановну.

Невозможно признать прямого соотвѣтствія между силою индивидуальной любви и значеніемъ потомства, когда самое существованіе потомства при такой любви есть лишь рѣдкая случайность. Какъ мы видѣли, 1) сильная любовь весьма обыкновенно остается нераздѣленною; 2) при взаимности сильная страсть приводитъ къ трагическому концу, не доходя до произведенія потомства; 3) счастливая любовь, если она очень сильна, также остается обыкновенно безплодною. А въ тѣхъ рѣдкихъ случаяхъ, когда необычайно сильная любовь производитъ потомство, оно оказывается самымъ зауряднымъ. Какъ общее правило, изъ котораго почти нѣтъ исключеній, можно установить, что особая интенсивность половой любви или вовсе не допускаетъ потомства, или допускаетъ только такое, котораго значеніе нисколько не соотвѣтствуетъ напряженности любовнаго чувства и исключительному характеру порождаемыхъ имъ отношеній.

Видѣть смыслъ половой любви въ цѣлесообразномъ дѣторожденіи значитъ признавать этотъ смыслъ только тамъ, гдѣ самой любви вовсе нѣтъ, а гдѣ она есть, отнимать у нея всякій смыслъ и всякое оправданіе. Эта мнимая теорія любви, сопоставленная съ дѣйствительностью, оказывается не объясненіемъ, а отказомъ отъ всякаго объясненія.

## III.

Управляющая жизнью человѣчества сила, которую одни называютъ міровою волей, другіе — безсознательнымъ духомъ, и которая на самомъ дѣлѣ есть Промыслъ Божій, несомнѣнно распоряжается своевременнымъ порожденіемъ необходимыхъ для ея цѣлей провиденціальныхъ людей, устраивая въ длинныхъ рядахъ поколѣній должныя сочетанія производителей въ виду будущихъ, не только ближайшихъ, но и отдаленнѣйшихъ произведеній. Для этого провиденціальнаго подбора производителей употребляются самыя разнообразныя средства, но любовь въ собственномъ смыслѣ, т. е. исключительное индивидуализованное и экзальтированное половое влеченіе, не принадлежитъ къ числу этихъ средствъ. Библейская исторія съ ея истин-

нымъ глубокимъ реализмомъ, не исключающимъ, а воплощающимъ идеальный смыслъ фактовъ въ ихъ эмпирическихъ подробностяхъ,— библейская исторія даетъ свидѣтельство въ этомъ случаѣ, какъ и всегда, правдивое и поучительное для всякаго человѣка съ историческимъ и художественнымъ смысломъ, независимо отъ религіозныхъ вѣрованій.

Центральный фактъ библейской исторіи, рожденіе Мессіи, болѣе всякаго другого предполагаетъ провиденціальный планъ въ выборѣ и соединеніи преемственныхъ производителей, и дѣйствительно главный интересъ библейскихъ разсказовъ сосредоточивается на разнообразныхъ и удивительныхъ судьбахъ, которыми устраивались рожденія и сочетанія „богоотцовъ“ [1]). Но во всей этой сложной системѣ средствъ, опредѣлившихъ въ порядкѣ историческихъ явленій рожденіе Мессіи, для любви въ собственномъ смыслѣ не было мѣста; она, конечно, встрѣчается въ Библіи, но лишь какъ фактъ самостоятельный, а не какъ орудіе христогоническаго процесса. Священная книга не говоритъ, женился ли Авраамъ на Саррѣ въ силу пламенной любви [2]), но во всякомъ случаѣ Провидѣніе ждало, когда эта любовь совершенно остынетъ, чтобы отъ столѣтнихъ родителей произвести дитя вѣры, а не любви. Исаакъ женился на Ревеккѣ не по любви, а по заранѣе составленному рѣшенію и плану своего отца. Іаковъ любилъ Рахиль, но эта любовь оказывается ненужной для происхожденія Мессіи. Онъ долженъ произойти отъ сына Іакова—Іуды, который рождается не Рахилью, а нелюбимою мужемъ Ліею. Для произведенія въ данномъ поколѣніи предка Мессіи, необходимо было соединеніе Іакова именно съ Ліей; но, чтобы достигнуть этого соединенія, Провидѣніе не возбуждаетъ въ Іаковѣ сильной любовной страсти къ будущей матери „богородителя“—Іуды; не нарушая свободы сердечнаго чувства, высшая сила оставляетъ его любить Рахиль, а для необходимаго соединенія его съ Ліей пользуется средствомъ совсѣмъ иного рода: своекорыстною хитростью третьяго лица—преданнаго своимъ семейнымъ и экономическимъ интересамъ Лавана. Самъ Іуда для произведенія дальнѣйшихъ предковъ Мессіи долженъ, помимо своего прежняго потомства, на старости лѣтъ соединиться съ невѣсткою своею Тамарой. Такъ какъ подобное соединеніе вовсе не было въ порядкѣ вещей и не могло бы произойти при обыкновенныхъ условіяхъ, то цѣль дости-

[1]) Такъ называются на церковномъ языкѣ преимущественно свв. Іоакимъ и Анна, но и прочіе предки Богоматери носятъ иногда у церковныхъ писателей это названіе.

[2]) Повидимому, это исключается извѣстнымъ приключеніемъ въ Египтѣ которое при сильной любви было бы психологически невозможно.

гается посредствомъ крайне страннаго приключенія, весьма соблазнительнаго для поверхностныхъ читателей Библіи. Ни о какой любви въ этомъ приключеніи не можетъ быть и рѣчи. Не любовь соединяетъ іерихонскую блудницу Рахабъ съ пришельцемъ евреемъ; она сначала отдается ему по своей профессіи, а потомъ случайная связь скрѣпляется ея вѣрою въ силу новаго Бога и желаніемъ его покровительства для себя и своихъ. Не любовь сочетала Давидова прадѣда, старика Вооза, съ молодою моавитянкою Руфью, и не отъ настоящей глубокой любви, а только отъ случайной грѣховной прихоти старѣющаго владыки родился Соломонъ.

Въ священной исторіи, также какъ и въ общей, половая любовь не является средствомъ или орудіемъ историческихъ цѣлей; она не служитъ человѣческому роду. Поэтому, когда субъективное чувство говоритъ намъ, что любовь есть самостоятельное благо, что она имѣетъ собственную безотносительную цѣнность для нашей личной жизни, то этому чувству соотвѣтствуетъ и въ объективной дѣйствительности тотъ фактъ, что сильная индивидуальная любовь никогда не бываетъ служебнымъ орудіемъ родовыхъ цѣлей, которыя достигаются помимо нея. Въ общей, какъ и въ священной, исторіи половая любовь (въ собственномъ смыслѣ) никакой роли не играетъ и прямого дѣйствія на историческій процессъ не оказываетъ: ея положительное значеніе должно корениться въ индивидуальной жизни.

Какой же смыслъ имѣетъ она здѣсь?

---

## СТАТЬЯ ВТОРАЯ.

### I.

И у животныхъ, и у человѣка половая любовь есть высшій расцвѣтъ индивидуальной жизни. Но такъ какъ у животныхъ родовая жизнь рѣшительно перевѣшиваетъ индивидуальную, то и высшее напряженіе этой послѣдней идетъ лишь на пользу родовому процессу. Не то, чтобы половое влеченіе было лишь средствомъ для простого воспроизведенія или размноженія организмовъ, но оно служитъ для произведенія организмовъ *болѣе совершенныхъ* съ помощью полового соперничества и подбора. Такое же значеніе старались приписать половой любви и въ мірѣ человѣческомъ, но, какъ мы видѣли, совершенно напрасно. Ибо въ человѣчествѣ индивидуальность имѣетъ самостоятельное значеніе и не можетъ быть въ своемъ сильнѣйшемъ выраженіи лишь орудіемъ внѣшнихъ ей цѣлей историческаго про-

цесса. Или, лучше сказать, истинная цѣль историческаго процесса не такого рода, чтобы человѣческая личность могла служить для нея лишь страдательнымъ и преходящимъ орудіемъ.

Убѣжденіе въ безотносительномъ достоинствѣ человѣка основано не на самомнѣніи, а также и не на томъ эмпирическомъ фактѣ, что мы не знаемъ другого болѣе совершеннаго существа въ порядкѣ природы. Безотносительное достоинство человѣка состоитъ въ несомнѣнно присущей ему абсолютной формѣ (образѣ) *разумнаго* сознанія. Сознавая, какъ и животное, пережитыя и переживаемыя имъ состоянія, усматривая между ними ту или другую связь и на основаніи этой связи предваряя умомъ состоянія будущія, человѣкъ, *сверхъ того*, имѣетъ способность оцѣнивать свои состоянія, и дѣйствія, и всякіе факты вообще, не только по отношенію ихъ къ другимъ единичнымъ фактамъ, но и ко всеобщимъ идеальнымъ нормамъ; его сознаніе сверхъ явленій жизни опредѣляется еще *разумомъ истины*. Сообразуя свои дѣйствія съ этимъ высшимъ сознаніемъ, человѣкъ можетъ безконечно совершенствовать свою жизнь и природу, *не выходя изъ предѣловъ человѣческой формы*. Поэтому-то онъ и есть высшее существо природнаго міра и дѣйствительный конецъ міроздательнаго процесса; ибо, помимо Существа, которое само есть вѣчная и абсолютная истина между всѣми другими, то, которое способно познавать и осуществлять въ себѣ истину, есть высшее—не въ относительномъ, а въ безусловномъ смыслѣ. Какое разумное основаніе можно придумать для созданія новыхъ, по существу болѣе совершенныхъ формъ, когда есть уже форма, способная къ безконечному самоусовершенствованію, могущая вмѣстить всю полноту абсолютнаго содержанія? Съ появленіемъ такой формы дальнѣйшій прогрессъ можетъ состоять только въ новыхъ степеняхъ ея собственнаго развитія, а не въ смѣнѣ ея какими-нибудь созданіями другого рода, другими небывалыми формами бытія. Въ этомъ существенное отличіе между космогоническимъ и историческимъ процессомъ. Первый создаетъ (до появленія человѣка) все новые и новые роды существъ, при чемъ прежніе частію истребляются, какъ неудачные опыты, частію же вмѣстѣ съ новымъ внѣшнимъ образомъ сосуществуютъ и случайно сталкиваются между собой, не образуя никакого *дѣйствительнаго* единства вслѣдствіе отсутствія въ нихъ общаго сознанія, которое связывало бы ихъ между собой и съ космическимъ прошлымъ. Такое общее сознаніе является въ человѣчествѣ. Въ мірѣ животныхъ преемство высшихъ формъ отъ низшихъ, при всей своей правильности и цѣлесообразности, есть фактъ для нихъ самихъ безусловно

внѣшній и чуждый, вовсе для нихъ не существующій: слонъ и обезьяна ничего не могутъ знать о сложномъ процессѣ геологическихъ и біологическихъ трансформацій, обусловившемъ ихъ дѣйствительное появленіе на землѣ; сравнительно высшая степень развитія частнаго и единичнаго сознанія не означаетъ здѣсь никакого прогресса въ *общемъ* сознаніи, которое такъ же безусловно отсутствуетъ у этихъ умныхъ животныхъ, какъ и у глупой устрицы; сложный мозгъ высшаго млекопитающаго столь же мало служитъ для самоосвѣщенія природы въ ея цѣлости, какъ и зачаточные нервные узлы какого-нибудь червя. Въ человѣчествѣ, напротивъ, чрезъ повышенное индивидуальное сознаніе, религіозное и научное, прогрессируетъ сознаніе всеобщее. Индивидуальный умъ здѣсь есть не только органъ личной жизни, но также органъ воспоминанія и гаданія для всего человѣчества и даже для всей природы. Тотъ еврей, который написалъ *вотъ книга рожденія неба и земли* (элле тол'дот гашаммаим вегаарэц) и далѣе: *вотъ книга рожденія человѣка* (зэ сэфер тол'дот гаадам), выражалъ не только свое личное и народное сознаніе,— черезъ него впервые просіяла въ мірѣ истина всемірнаго и всечеловѣческаго единства [1]). И всѣ дальнѣйшіе успѣхи сознанія состоятъ лишь въ развитіи и воплощеніи этой истины, имъ незачѣмъ и нельзя выходить изъ этой *всеобъемлющей* формы: что иное можетъ сдѣлать самая совершенная астрономія и геологія, какъ не возстановить вполнѣ генезисъ небесъ и земли; точно такъ же высшею задачей историческаго познанія можетъ быть только—возстановить „книгу рожденій человѣка", т. е. генетическую преемственную связь въ жизни человѣчества, и, наконецъ, наша творческая дѣятельность не можетъ имѣть высшей цѣли, какъ воплощать въ ощутительныхъ образахъ это изначала созданное и провозглашенное единство небесъ, земли и человѣка. *Вся истина*—положительное единство всего—изначала заложена въ живомъ сознаніи человѣка и постепенно осуществляется въ жизни человѣчества съ сознательною преемственностью (ибо истина, *не помнящая родства*, не есть истина). Благодаря безграничной растяжимости и неразрывности своего преемственнаго сознанія, человѣкъ, оставаясь самимъ собою, можетъ постигать и осуществлять всю безпредѣльную полноту бытія и, потому, никакіе высшіе роды существъ на смѣну ему не нужны и невозможны. Въ предѣлахъ своей данной дѣйствительности, человѣкъ есть только часть природы; но онъ постоянно и послѣдовательно нарушаетъ эти предѣлы; въ

---

[1]) Если скажутъ, что эти слова боговдохновенны, то это будетъ не возраженіе, а только переводъ моей мысли на теологическій языкъ.

своихъ духовныхъ порожденіяхъ—религіи и наукѣ, нравственности и художествѣ—онъ обнаруживается какъ центръ всеобщаго сознанія природы, какъ душа міра, какъ осуществляющаяся потенція абсолютнаго всеединства, и слѣдовательно выше его можетъ быть только это самое абсолютное въ своемъ совершенномъ актѣ, или вѣчномъ бытіи, т. е. Богъ.

II.

Преимущество человѣка передъ прочими существами природы—способность познавать и осуществлять истину—не есть только родовая, но и индивидуальная: *каждый* человѣкъ способенъ познавать и осуществлять истину, каждый можетъ стать живымъ отраженіемъ абсолютнаго цѣлаго, сознательнымъ и самостоятельнымъ органомъ всемірной жизни. И въ остальной природѣ есть истина (или образъ Божій), но лишь въ своей объективной общности, невѣдомой для частныхъ существъ; она образуетъ ихъ и дѣйствуетъ въ нихъ и черезъ нихъ—какъ роковая сила, какъ невѣдомый имъ самимъ законъ ихъ бытія, которому они подчиняются невольно и безсознательно; для себя самихъ, въ своемъ внутреннемъ чувствѣ и сознаніи, они не могутъ подняться надъ своимъ даннымъ частичнымъ существованіемъ, они находятъ себя только въ своей особенности, въ отдѣльности отъ *всего*,—слѣдовательно, *внѣ истины*; а потому истина или всеобщее можетъ торжествовать здѣсь только въ смѣнѣ поколѣній, въ пребываніи рода и въ гибели индивидуальной жизни, не вмѣщающей въ себя истину. Человѣческая же индивидуальность именно потому, что она можетъ вмѣщать въ себѣ истину, не упраздняется ею, а сохраняется и усиливается въ ея торжествѣ.

Но для того, чтобы индивидуальное существо нашло въ истинѣ—всеединствѣ—свое оправданіе и утвержденіе, недостаточно съ его стороны одного сознанія истины,—оно должно быть въ истинѣ, а первоначально и непосредственно индивидуальный человѣкъ, какъ и животное, не есть въ истинѣ: онъ находитъ себя какъ обособленную частицу всемірнаго цѣлаго и это свое частичное бытіе онъ утверждаетъ въ эгоизмѣ какъ цѣлое для себя, хочетъ быть всѣмъ въ отдѣльности отъ всего,—внѣ истины. Эгоизмъ, какъ реальное основное начало индивидуальной жизни, всю ее проникаетъ и направляетъ, все въ ней конкретно опредѣляетъ, а потому его никакъ не можетъ перевѣсить и упразднить одно теоретическое сознаніе

истины. Пока живая сила эгоизма не встрѣтится въ человѣкѣ съ другою живою силою, ей противоположною, сознаніе истины есть только внѣшнее освѣщеніе, отблескъ чужого свѣта. Если бы человѣкъ только въ этомъ смыслѣ могъ вмѣщать истину, то связь съ нею его индивидуальности не была бы внутреннею и неразрывною; его собственное существо, оставаясь, какъ животное, внѣ истины, было бы, какъ оно, обречено (въ своей субъективности) на гибель, сохраняясь только, какъ идея, въ мысли абсолютнаго ума.

Истина, какъ живая сила, овладѣвающая внутреннимъ существомъ человѣка и дѣйствительно выводящая его изъ ложнаго самоутвержденія, называется любовью. Любовь, какъ дѣйствительное упраздненіе эгоизма, есть дѣйствительное оправданіе и спасеніе индивидуальности. Любовь больше, чѣмъ разумное сознаніе, но безъ него она не могла бы дѣйствовать какъ внутренняя спасительная сила, возвышающая, а не упраздняющая индивидуальность. Только благодаря разумному сознанію (или, что то же, сознанію истины) человѣкъ можетъ различать самого себя, т. е. свою истинную индивидуальность, отъ своего эгоизма, а потому, жертвуя этимъ эгоизмомъ, отдаваясь самъ любви, онъ находитъ въ ней не только живую, но и животворящую силу и не теряетъ вмѣстѣ со своимъ эгоизмомъ и свое индивидуальное существо, а напротивъ увѣковѣчиваетъ его. Въ мірѣ животныхъ, вслѣдствіе отсутствія у нихъ собственнаго разумнаго сознанія, истина, реализующаяся въ любви, не находя въ нихъ внутренней точки опоры для своего дѣйствія, можетъ дѣйствовать лишь прямо, какъ внѣшняя для нихъ роковая сила, завладѣвающая ими какъ слѣпыми орудіями для чуждыхъ имъ міровыхъ цѣлей; здѣсь любовь является какъ одностороннее торжество общаго, родового надъ индивидуальнымъ, поскольку у животныхъ ихъ индивидуальность совпадаетъ съ эгоизмомъ въ непосредственности частичнаго бытія, а потому и гибнетъ вмѣстѣ съ нимъ.

## III.

Смыслъ человѣческой любви вообще есть *оправданіе и спасеніе индивидуальности чрезъ жертву эгоизма.* На этомъ общемъ основаніи мы можемъ разрѣшить и спеціальную нашу задачу: объяснить смыслъ половой любви. Недаромъ же половыя отношенія не только называются любовью, но и представляютъ, по общему признанію, любовь по преимуществу, являясь типомъ и идеаломъ всякой другой любви (см. Пѣснь Пѣсней, Апокалипсисъ).

Ложь и зло эгоизма состоятъ вовсе не въ томъ, что этотъ человѣкъ слишкомъ высоко себя цѣнитъ, придаетъ себѣ безусловное значеніе и безконечное достоинство: въ этомъ онъ правъ, потому что всякій человѣческій субъектъ, какъ самостоятельный центръ живыхъ силъ, какъ потенція (возможность) безконечнаго совершенства, какъ существо, могущее въ сознаніи и въ жизни своей вмѣстить абсолютную истину,—всякій человѣкъ въ этомъ качествѣ имѣетъ безотносительное значеніе и достоинство, есть нѣчто безусловно-незамѣнимое и слишкомъ высоко оцѣнить себя не можетъ (по евангельскому слову: что̀ дастъ человѣкъ въ обмѣнъ за душу свою?) Непризнаніе за собою этого безусловнаго значенія равносильно отреченію отъ человѣческаго достоинства; это есть основное заблужденіе и начало всякаго невѣрія: онъ такъ малодушенъ, что даже въ самого себя вѣрить не въ силахъ—какъ можетъ онъ повѣрить во что-нибудь другое? Основная ложь и зло эгоизма не въ этомъ абсолютномъ самосознаніи и самооцѣнкѣ субъекта, а въ томъ, что, приписывая себѣ по справедливости безусловное значеніе, онъ несправедливо отказываетъ другимъ въ этомъ значеніи; признавая себя центромъ жизни, каковъ онъ и есть въ самомъ дѣлѣ, онъ другихъ относитъ къ окружности своего бытія, оставляетъ за ними только внѣшнюю и относительную цѣнность.

Разумѣется, въ отвлеченномъ, теоретическомъ сознаніи всякій человѣкъ, не помѣшавшійся въ разсудкѣ, всегда допускаетъ полную равноправность другихъ съ собою; но въ сознаніи жизненномъ, въ своемъ внутреннемъ чувствѣ и на дѣлѣ, онъ утверждаетъ безконечную разницу, совершенную несоизмѣримость между собою и другими: онъ самъ по себѣ есть все, они сами по себѣ—ничто. Между тѣмъ, именно при такомъ исключительномъ самоутвержденіи человѣкъ и не можетъ быть въ самомъ дѣлѣ тѣмъ, чѣмъ онъ себя утверждаетъ. То безусловное значеніе, та абсолютность, которую онъ вообще справедливо за собою признаетъ, но несправедливо отнимаетъ у другихъ, имѣетъ сама по себѣ лишь потенціальный характеръ,—это только возможность, требующая своего осуществленія. Богъ *есть* все, т. е. обладаетъ въ одномъ абсолютномъ актѣ всѣмъ положительнымъ содержаніемъ, всею полнотою бытія. Человѣкъ (вообще и всякій индивидуальный человѣкъ въ частности), будучи фактически только *этимъ*, а не *другимъ*, можетъ *становиться* всѣмъ, лишь снимая въ своемъ сознаніи и жизни ту внутреннюю грань, которая отдѣляетъ его отъ другого. „Этотъ“ можетъ быть „всѣмъ“ только *вмѣстѣ съ другими*, лишь вмѣстѣ съ другими можетъ онъ

осуществить свое безусловное значеніе—стать нераздѣльною и незамѣнимою частью всеединаго цѣлаго, самостоятельнымъ живымъ и своеобразнымъ органомъ абсолютной жизни. Истинная индивидуальность есть нѣкоторый опредѣленный образъ всеединства, нѣкоторый опредѣленный способъ воспріятія и усвоенія себѣ всего другого. Утверждая себя внѣ всего другого, человѣкъ тѣмъ самымъ лишаетъ смысла свое собственное существованіе, отнимаетъ у себя истинное содержаніе жизни и превращаетъ свою индивидуальность въ пустую форму. Такимъ образомъ эгоизмъ никакъ не есть самосознаніе и самоутвержденіе индивидуальности, а напротивъ—самоотрицаніе и гибель.

Метафизическія и физическія, историческія и соціальныя условія человѣческаго существованія всячески видоизмѣняютъ и смягчаютъ нашъ эгоизмъ, полагая сильныя и разнообразныя преграды для обнаруженія его въ чистомъ видѣ и во всѣхъ ужасныхъ его послѣдствіяхъ. Но вся эта сложная, Провидѣніемъ предопредѣленная, природою и исторіей осуществляемая система препятствій и коррективовъ, оставляетъ нетронутою самую основу эгоизма, который постоянно выглядываетъ изъ-подъ покрова личной и общественной нравственности, а при случаѣ проявляется и съ полною ясностью. Есть только одна сила, которая можетъ изнутри, въ корнѣ, подорвать эгоизмъ, и дѣйствительно его подрываетъ, именно любовь и главнымъ образомъ любовь половая. Ложь и зло эгоизма состоятъ въ исключительномъ признаніи безусловнаго значенія за собою и въ отрицаніи его у другихъ; разсудокъ показываетъ намъ, что это неосновательно и несправедливо, а любовь прямо фактически упраздняетъ такое несправедливое отношеніе, заставляя насъ не въ отвлеченномъ сознаніи, а во внутреннемъ чувствѣ и жизненной волѣ признать для себя безусловное значеніе другого. Познавая въ любви истину другого не отвлеченно, а существенно, перенося на дѣлѣ центръ своей жизни за предѣлы своей эмпирической особности, мы тѣмъ самымъ проявляемъ и осуществляемъ свою собственную истину, свое безусловное значеніе, которое именно и состоитъ въ способности переходить за границы своего фактическаго феноменальнаго бытія, въ способности жить не только въ себѣ, но и въ другомъ.

Всякая любовь есть проявленіе этой способности, но не всякая осуществляетъ ее въ одинаковой степени, не всякая одинаково радикально подрываетъ эгоизмъ. Эгоизмъ есть сила не только реальная, но основная, укоренившаяся въ самомъ глубокомъ центрѣ нашего бытія и оттуда проникающая и обнимающая всю нашу дѣйствительность,—сила, непрерывно дѣйствующая во всѣхъ частностяхъ и подробностяхъ на-

шего существованія. Чтобы настоящимъ образомъ подорвать эгоизмъ, ему необходимо противопоставить такую же конкретно опредѣленную и все наше существо проникающую, все въ немъ захватывающую любовь. То другое, которое должно освободить изъ оковъ эгоизма нашу индивидуальность, должно имѣть соотношеніе со всею этою индивидуальностью, должно быть такимъ же реальнымъ и конкретнымъ, вполнѣ объективированнымъ субъектомъ, какъ и мы сами, и вмѣстѣ съ тѣмъ должно во всемъ отличаться отъ насъ, чтобы быть дѣйствительно другимъ, т. е., имѣя все то существенное содержаніе, которое и мы имѣемъ, имѣть его другимъ способомъ или образомъ, въ другой формѣ, такъ, чтобы всякое проявленіе нашего существа, всякій жизненный актъ встрѣчали въ этомъ другомъ соотвѣтствующее, но не одинаковое проявленіе, такъ чтобы отношеніе одного къ другому было полнымъ и постояннымъ обмѣномъ, полнымъ и постояннымъ утвержденіемъ себя въ другомъ, совершеннымъ взаимодѣйствіемъ и общеніемъ. Тогда только эгоизмъ будетъ подорванъ и упразднепъ не въ принципѣ только, а во всей своей конкретной дѣйствительности. Только при этомъ, такъ сказать, химическомъ соединеніи двухъ существъ однородныхъ и равнозначительныхъ, но *всесторонне* различныхъ по формѣ, возможно (какъ въ порядкѣ природномъ, такъ и въ порядкѣ духовномъ) созданіе новаго человѣка, дѣйствительное осуществленіе истинной человѣческой индивидуальности. Такое соединеніе или по крайней мѣрѣ ближайшую возможность къ нему мы находимъ въ половой любви, почему и придаемъ ей исключительное значеніе, какъ необходимому и незамѣнимому основанію всего дальнѣйшаго совершенствованія, какъ неизбѣжному и постоянному условію, при которомъ только человѣкъ можетъ дѣйствительно быть въ истинѣ.

## IV.

Признавая вполнѣ великую важность и высокое достоинство другихъ родовъ любви, которыми ложный спиритуализмъ и импотентный морализмъ хотѣли бы замѣнить любовь половую, мы видимъ однако, что только эта послѣдняя удовлетворяетъ двумъ основнымъ требованіямъ, безъ которыхъ невозможно рѣшительное упраздненіе самости въ полномъ жизненномъ общеніи съ другимъ. Во всѣхъ прочихъ родахъ любви отсутствуетъ или однородность, равенство и взаимодѣйствіе между любящимъ и любимымъ, или же всестороннее различіе восполняющихъ другъ друга свойствъ.

Такъ, въ любви мистической предметъ любви сводится въ концѣ концовъ къ абсолютному безразличію, поглощающему человѣческую индивидуальность; здѣсь эгоизмъ упраздняется только въ томъ весьма недостаточномъ смыслѣ, въ какомъ онъ упраздняется, когда человѣкъ впадаетъ въ состояніе глубокаго сна (съ которымъ въ Упанишадахъ и Ведантѣ сравнивается, а иногда и прямо отождествляется соединеніе индивидуальной души со всемірнымъ духомъ). Между живымъ человѣкомъ и мистическою „Бездною“ абсолютнаго безразличія, по совершенной разнородности и несоизмѣримости этихъ величинъ, не только жизненнаго общенія, но и простой совмѣстности быть не можетъ: если есть предметъ любви, то любящаго нѣтъ—онъ исчезъ, потерялъ себя, погрузился какъ бы въ глубокій сонъ безъ сновидѣній, а когда онъ возвращается въ себя, то предметъ любви исчезаетъ, и вмѣсто абсолютнаго безразличія воцаряется пестрое многоразличіе дѣйствительной жизни на фонѣ собственнаго эгоизма, украшеннаго духовною гордостью. Исторія знаетъ, впрочемъ, такихъ мистиковъ и цѣлыя мистическія школы, гдѣ предметъ любви понимался не какъ абсолютное безразличіе, а принималъ конкретныя формы, допускавшія живыя къ нему отношенія, но—весьма замѣчательно—эти отношенія получали здѣсь вполнѣ ясный и послѣдовательно выдержанный характеръ половой любви...

Любовь родительская—въ особенности материнская—и по силѣ чувства, и по конкретности предмета приближается къ любви половой, но по другимъ причинамъ не можетъ имѣть равнаго съ нею значенія для человѣческой индивидуальности. Она обусловлена фактомъ размноженія и закономъ смѣны поколѣній, съ господствующимъ въ жизни животной, но не имѣющимъ или во всякомъ случаѣ не долженствующимъ имѣть такого значенія въ жизни человѣческой. У животныхъ послѣдующее поколѣніе прямо и быстро упраздняетъ своихъ предшественниковъ и обличаетъ въ безсмысленности ихъ существованіе, чтобы быть сейчасъ, въ свою очередь, обличеннымъ въ такой же безсмысленности существованія со стороны своихъ собственныхъ порожденій. Материнская любовь въ человѣчествѣ, достигающая иногда до высокой степени самопожертвованія, какую мы не находимъ въ любви куриной, есть остатокъ, несомнѣнно пока необходимый, этого порядка вещей. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что въ материнской любви не можетъ быть полной взаимности и жизненнаго общенія уже потому, что любящая и любимые принадлежатъ къ разнымъ поколѣніямъ, что для послѣднихъ жизнь—въ будущемъ съ новыми самостоятельными интересами и задачами, среди которыхъ представители прошед-

шаго являются лишь какъ блѣдныя тѣни. Достаточно того, что родители не могутъ быть для дѣтей цѣлью жизни въ томъ смыслѣ, въ какомъ дѣти бываютъ для родителей.

Мать, полагающая всю свою душу въ дѣтей, жертвуетъ, конечно, своимъ эгоизмомъ, но она вмѣстѣ съ тѣмъ теряетъ и свою индивидуальность, а въ нихъ материнская любовь если и поддерживаетъ индивидуальность, то сохраняетъ и даже усиливаетъ эгоизмъ.—Помимо этого, въ материнской любви нѣтъ собственно признанія безусловнаго значенія за любимымъ, признанія его истинной индивидуальности, ибо для матери хотя ея дѣтище дороже всего, но именно только какъ *ея* дѣтище, не иначе, чѣмъ у прочихъ животныхъ, т. е. здѣсь мнимое признаніе безусловнаго значенія за другимъ въ дѣйствительности обусловлено внѣшнею физіологическою связью.

Еще менѣе могутъ имѣть притязаніе замѣнить половую любовь остальные роды симпатическихъ чувствъ. Дружбѣ между лицами одного и того же пола недостаетъ всесторонняго формальнаго различія восполняющихъ другъ друга качествъ, и если, тѣмъ не менѣе, эта дружба достигаетъ особенной интенсивности, то она превращается въ противоестественный суррогатъ половой любви. Что касается до патріотизма и любви къ человѣчеству, то эти чувства, при всей своей важности, сами по себѣ жизненно и конкретно упразднить эгоизмъ не могутъ, по несоизмѣримости любящаго съ любимымъ: ни человѣчество, ни даже народъ не могутъ быть для отдѣльнаго человѣка такимъ же конкретнымъ предметомъ, какъ онъ самъ. Пожертвовать свою жизнь народу или человѣчеству, конечно, можно, но создать изъ себя новаго человѣка, проявить и осуществить истинную человѣческую индивидуальность на основѣ этой экстенсивной любви невозможно. Здѣсь въ реальномъ центрѣ все-таки остается свое старое эгоистическое *я*, а народъ и человѣчество относятся на периферію сознанія какъ предметы идеальные. То же самое должно сказать о любви къ наукѣ, искусству и т. п.

Указавши въ немногихъ словахъ на истинный смыслъ половой любви и на ея преимущества передъ другими сродными чувствами, я долженъ объяснить, почему она такъ слабо осуществляется въ дѣйствительности, и показать, какимъ образомъ возможно ея полное осуществленіе. Этимъ я займусь въ послѣдующихъ статьяхъ.

---

## СТАТЬЯ ТРЕТЬЯ.

### I.

Смыслъ и достоинство любви, какъ чувства, состоитъ въ томъ, что она заставляетъ насъ дѣйствительно, всѣмъ нашимъ существомъ признать за *другимъ* то безусловное центральное значеніе, которое, въ силу эгоизма, мы ощущаемъ только въ самихъ себѣ. Любовь важна не какъ одно изъ нашихъ чувствъ, а какъ перенесеніе всего нашего жизненнаго интереса изъ себя въ другое, какъ перестановка самаго центра нашей личной жизни. Это свойственно всякой любви, но половой любви[1]) по преимуществу; она отличается отъ другихъ родовъ любви и большею интенсивностью, болѣе захватывающимъ характеромъ, и возможностью болѣе полной и всесторонней взаимности; только эта любовь можетъ вести къ дѣйствительному и неразрывному соединенію двухъ жизней въ одну, только про нее и въ словѣ Божіемъ сказано: будутъ два въ плоть едину, т. е. станутъ однимъ реальнымъ существомъ.

Чувство требуетъ такой полноты соединенія, внутренняго и окончательнаго, но дальше этого субъективнаго требованія и стремленія дѣло обыкновенно не идетъ, да и то оказывается лишь преходящимъ. На дѣлѣ вмѣсто поэзіи вѣчнаго и центральнаго соединенія, происходитъ лишь болѣе или менѣе продолжительное, но все-таки временное, болѣе или менѣе тѣсное, но все-таки внѣшнее, поверхностное сближеніе двухъ ограниченныхъ существъ въ узкихъ рамкахъ житейской прозы. Предметъ любви не сохраняетъ въ дѣйствительности того безусловнаго значенія, которое придается ему влюбленною мечтою. Для посторонняго взгляда это ясно съ самаго начала; но невольный оттѣнокъ насмѣшки, неизбѣжно сопровождающій чужое отношеніе къ влюбленнымъ, оказывается лишь предвареніемъ ихъ собственнаго разочарованія. Разомъ или понемногу паѳосъ любовнаго увлеченія проходитъ, и хорошо еще, если проявившаяся въ немъ энергія альтруистическихъ чувствъ не пропадаетъ даромъ, а только потерявши свою сосредоточенность и высокій подъемъ, переносится въ раздробленномъ и разбавленномъ видѣ на дѣтей, которыя рождаются и воспитываются для повторенія того же самаго обмана. Я говорю обмана—съ точки

---

[1]) Я называю половою любовью (за неимѣніемъ лучшаго названія) исключительную привязанность (какъ обоюдную, такъ и одностороннюю) между лицами разнаго пола, могущими быть между собою въ отношеніи мужа и жены, нисколько не предрѣшая при этомъ вопроса о значеніи физіологической стороны дѣла.

зрѣнія *индивидуальной* жизни и безусловнаго значенія человѣческой личности, вполнѣ признавая необходимость и цѣлесообразность дѣторожденія и смѣны поколѣній для прогресса человѣчества въ его собирательной жизни. Но собственно любовь тутъ не при чемъ. Совпаденіе сильной любовной страсти съ успѣшнымъ дѣторожденіемъ есть только случайность, и при томъ довольно рѣдкая; историческій и ежедневный опытъ несомнѣнно показываетъ, что дѣти могутъ быть удачно рождаемы, горячо любимы и прекрасно воспитываемы своими родителями, хотя бы эти послѣдніе никогда не были влюблены другъ въ друга. Слѣдовательно, общественные и всемірные интересы человѣчества, связанные со смѣною поколѣній, вовсе не требуютъ высшаго паѳоса любви. А между тѣмъ въ жизни индивидуальной этотъ лучшій ея расцвѣтъ оказывается пустоцвѣтомъ. Первоначальная сила любви теряетъ здѣсь весь свой смыслъ, когда ея предметъ съ высоты безусловнаго центра увѣковѣченной индивидуальности низводится на степень случайнаго и легко замѣнимаго средства для произведенія новаго, быть-можетъ немного лучшаго, а быть-можетъ немного худшаго, но во всякомъ случаѣ относительнаго и преходящаго поколѣнія людей.

Итакъ, если смотрѣть только на то, что обыкновенно бываетъ, на фактическій исходъ любви, то должно признать ее за мечту, временно овладѣвающую нашимъ существомъ и изчезающую, не перейдя ни въ какое дѣло (такъ какъ дѣторожденіе не есть собственно дѣло любви). Но признавая въ силу очевидности, что идеальный смыслъ любви не осуществляется въ дѣйствительности, должны ли мы признать его *неосуществимымъ?*

По самой природѣ человѣка, который въ своемъ разумномъ сознаніи, нравственной свободѣ и способности къ самосовершенствованію обладаетъ безконечными возможностями, мы не имѣемъ права заранѣе считать для него неосуществимою какую бы то ни было задачу, если она не заключаетъ въ себѣ внутренняго логическаго противорѣчія, или же несоотвѣтствія съ общимъ смысломъ вселенной и цѣлесообразнымъ ходомъ космическаго и историческаго развитія.

Было бы совершенно несправедливо отрицать осуществимость любви только на томъ основаніи, что она до сихъ поръ никогда не была осуществлена: вѣдь въ томъ же положеніи находилось нѣкогда и многое другое, напримѣръ, всѣ науки и искусства, гражданское общество, управленіе силами природы. Даже и самое разумное сознаніе, прежде чѣмъ стать фактомъ въ человѣкѣ, было только смутнымъ и безуспѣшнымъ стремленіемъ въ мірѣ животныхъ. Сколько геологическихъ и

біологическихъ эпохъ прошло въ неудачныхъ попыткахъ создать мозгъ, способный стать органомъ для воплощенія разумной мысли. Любовь для человѣка есть пока то же, чѣмъ былъ разумъ для міра животнаго: она существуетъ въ своихъ зачаткахъ или задаткахъ, но еще не на самомъ дѣлѣ. И если огромные міровые періоды—свидѣтели неосуществленнаго разума—не помѣшали ему наконецъ осуществиться, то тѣмъ болѣе неосуществленность любви въ теченіе немногихъ сравнительно тысячелѣтій, пережитыхъ историческимъ человѣчествомъ, никакъ не даетъ права заключить что-нибудь противъ ея будущей реализаціи. Слѣдуетъ только хорошо помнить, что если дѣйствительность разумнаго сознанія явилась въ человѣкѣ, но не чрезъ человѣка, то реализація любви, какъ высшая ступень къ собственной жизни самаго человѣчества должна произойти не только въ немъ, но и *чрезъ него*.

Задача любви состоитъ въ томъ, чтобы *оправдать на дѣлѣ* тотъ смыслъ любви, который сначала данъ только въ чувствѣ; требуется такое сочетаніе двухъ данныхъ ограниченныхъ существъ, которое создало бы изъ нихъ одну абсолютную идеальную личность.— Эта задача не только не заключаетъ въ себѣ никакого внутренняго противорѣчія и никакого несоотвѣтствія со всемірнымъ смысломъ, но она прямо дана нашею духовною природою, особенность которой состоитъ именно въ томъ, что человѣкъ можетъ, оставаясь самимъ собою, въ своей собственной формѣ вмѣстить абсолютное содержаніе, стать абсолютною личностью. Но чтобы наполниться абсолютнымъ содержаніемъ (которое на религіозномъ языкѣ называется вѣчною жизнью или царствіемъ Божіемъ), сама человѣческая форма должна быть возстановлена въ своей цѣлости (интегрирована). Въ эмпирической дѣйствительности человѣка, какъ такого, вовсе нѣтъ — онъ существуетъ лишь въ опредѣленной односторонности и ограниченности, какъ мужская или женская индивидуальность (и уже на этой основѣ развиваются всѣ прочія различія). Но истинный человѣкъ въ полнотѣ своей идеальной личности, очевидно, не можетъ быть только мужчиной, или только женщиной, а долженъ быть высшимъ единствомъ обоихъ. Осуществить это единство или создать истиннаго человѣка, какъ свободное единство мужского и женскаго начала, сохраняющихъ свою формальную обособленность, но преодолѣвшихъ свою существенную рознь и распаденіе, это и есть собственная ближайшая *задача* любви. Разсматривая тѣ условія, которыя требуются для ея дѣйствительнаго разрѣшенія, мы убѣдимся, что только несоблюденіе этихъ условій приводитъ любовь ко всегдашнему крушенію и заставляетъ признавать ее иллюзіей.

## II.

Первый шагъ къ успѣшному рѣшенію всякой задачи есть сознательная и вѣрная ея постановка: но задача любви никогда сознательно не ставилась, а потому никогда и не рѣшалась какъ слѣдуетъ. На любовь смотрѣли и смотрятъ, только какъ на данный фактъ, какъ на состояніе (нормальное для однихъ, болѣзненное для другихъ), которое переживается человѣкомъ, но ни къ чему его не обязываетъ; правда, сюда привязываются двѣ задачи: физіологическаго обладанія любимымъ лицомъ и житейскаго съ нимъ союза,—изъ нихъ послѣдняя налагаетъ нѣкоторыя обязанности,—но тутъ уже дѣло подчиняется законамъ животной природы съ одной стороны и законамъ гражданскаго общежитія—съ другой, а любовь, сначала и до конца предоставленная самой себѣ, исчезаетъ, какъ миражъ. Конечно, прежде всего любовь есть фактъ природы (или даръ Божій), независимо отъ насъ возникающій естественный процессъ; но отсюда не слѣдуетъ, чтобы мы не могли и не должны были сознательно къ нему относиться и самодѣятельно направлять этотъ естественный процессъ къ высшимъ цѣлямъ. Даръ слова есть также натуральная принадлежность человѣка, языкъ не выдумывается, какъ и любовь. Однако, было бы крайне печально, еслибы мы относились къ нему только какъ къ естественному процессу, который самъ собою въ насъ происходитъ, еслибы мы говорили такъ, какъ поютъ птицы, предавались бы естественнымъ сочетаніямъ звуковъ и словъ для выраженія невольно проходящихъ чрезъ нашу душу чувствъ и представленій, а не дѣлали изъ языка орудія для послѣдовательнаго проведенія извѣстныхъ мыслей, средства для достиженія разумныхъ и сознательно-поставленныхъ цѣлей. При исключительно-пассивномъ и безсознательномъ отношеніи къ дару слова, не могли бы образоваться ни наука, ни искусство, ни гражданское общежитіе, да и самый языкъ, вслѣдствіе недостаточнаго примѣненія этого дара, не развился бы и остался при однихъ зачаточныхъ своихъ проявленіяхъ. Какое значеніе имѣетъ *слово* для образованія человѣческой общественности и культуры, такое же и еще большее имѣетъ любовь для созданія истинной человѣческой индивидуальности. И если въ первой области (общественной и культурной) мы замѣчаемъ хотя и медленный, но несомнѣнный прогрессъ, тогда какъ индивидуальность человѣческая съ начала историческихъ временъ и доселѣ остается неизмѣнною въ своихъ фактическихъ ограниченіяхъ, то первая причина такой разницы та, что

къ словесной дѣятельности и къ произведеніямъ слова мы относимся все болѣе и болѣе сознательно и самодѣятельно, а любовь попрежнему оставляется всецѣло въ темной области смутныхъ аффектовъ и невольныхъ влеченій.

Какъ истинное назначеніе слова состоитъ не въ процессѣ говоренія самомъ по себѣ, а въ томъ, *что* говорится—въ откровеніи разума вещей черезъ слова или понятія, такъ истинное назначеніе любви состоитъ не въ простомъ испытываніи этого чувства, а въ томъ, что̀ посредствомъ него совершается,—въ дѣлѣ любви: ей недостаточно чувствовать для себя безусловное значеніе любимаго предмета, а нужно дѣйствительно дать или сообщить ему это значеніе, соединиться съ нимъ въ дѣйствительномъ созданіи абсолютной индивидуальности. И какъ высшая задача словесной дѣятельности уже предопредѣлена въ самой природѣ словъ, которыя неизбѣжно представляютъ общія и пребывающія понятія, а не отдѣльныя и преходящія впечатлѣнія, и слѣдовательно, уже сами по себѣ будучи связью многаго воедино, наводятъ насъ на разумѣніе всемірнаго смысла; подобнымъ же образомъ и высшая задача любви уже предуказана въ само̀мъ любовномъ чувствѣ, которое неизбѣжно прежде всякаго осуществленія вводитъ свой предметъ въ сферу абсолютной индивидуальности, видитъ его въ идеальномъ свѣтѣ, вѣритъ въ его безусловность. Такимъ образомъ въ обоихъ случаяхъ (и въ области словеснаго познанія и въ области любви), задача состоитъ не въ томъ, чтобы выдумать отъ себя что-нибудь совершенно новое, а лишь въ томъ, чтобы послѣдовательно проводить далѣе и до конца то, что̀ уже зачаточно дано въ самой природѣ дѣла, въ самой основѣ процесса. Но если слово въ человѣчествѣ развивалось и развивается, то относительно любви люди оставались и остаются до сихъ поръ при однихъ природныхъ зачаткахъ, да и тѣ плохо понимаются въ ихъ истинномъ смыслѣ.

## III.

Всѣмъ извѣстно, что при любви непремѣнно бываетъ особенная *идеализація* любимаго предмета, который представляется любящему совершенно въ другомъ свѣтѣ, нежели въ какомъ его видятъ посторонніе люди. Я говорю здѣсь о свѣтѣ не въ метафорическомъ только смыслѣ, дѣло тутъ не въ особенной только нравственной и умственной оцѣнкѣ, а еще въ особенномъ чувственномъ воспріятіи: любящій дѣйствительно *видитъ*, зрительно воспринимаетъ не то, что̀ другіе.

И для него впрочемъ этотъ любовный свѣтъ скоро исчезаетъ, но слѣдуетъ ли отсюда, что онъ былъ ложнымъ, что это была только субъективная иллюзія?

Истинное существо человѣка вообще и каждаго человѣка не исчерпывается его данными эмпирическими явленіями—этому положенію нельзя противопоставить разумныхъ и твердыхъ основаній ни съ какой точки зрѣнія. Для матеріалиста и сенсуалиста не менѣе, чѣмъ для спиритуалиста и идеалиста, то, что кажется, не тождественно съ тѣмъ, что̀ есть, а когда дѣло идетъ о двухъ различныхъ видахъ кажущагося, то всегда законенъ вопросъ, какой изъ этихъ видовъ болѣе совпадаетъ съ тѣмъ, что̀ есть, или лучше выражаетъ природу вещей. Ибо кажущееся, или видимость вообще, есть дѣйствительное отношеніе, или взаимодѣйствіе между видящимъ и видимымъ и, слѣдовательно, опредѣляется ихъ обоюдными свойствами. Внѣшній міръ человѣка и внѣшній міръ крота—оба состоятъ лишь изъ относительныхъ явленій или видимостей; однако едва ли кто серьезно усомнится въ томъ, что одинъ изъ этихъ двухъ кажущихся міровъ превосходнѣе другого, болѣе соотвѣтствуетъ тому, что есть, ближе къ истинѣ.

Мы знаемъ, что человѣкъ, кромѣ своей животной матеріальной природы, имѣетъ еще идеальную, связывающую его съ абсолютною истиною или Богомъ. Помимо матеріальнаго или эмпирическаго содержанія своей жизни, каждый человѣкъ заключаетъ въ себѣ образъ Божій, т. е. особую форму абсолютнаго содержанія. Этотъ образъ Божій теоретически и отвлеченно познается нами въ разумѣ и черезъ разумъ, а въ любви онъ познается конкретно и жизненно. И если это откровеніе идеальнаго существа, обыкновенно закрытаго матеріальнымъ явленіемъ, не ограничивается въ любви однимъ внутреннимъ чувствомъ, но становится иногда ощутительнымъ и въ сферѣ внѣшнихъ чувствъ, то тѣмъ большее значеніе должны мы признать за любовью, какъ за началомъ видимаго возстановленія образа Божія въ матеріальномъ мірѣ, началомъ воплощенія истинной идеальной человѣчности. Сила любви, переходя въ свѣтъ, преобразуя и одухотворяя форму внѣшнихъ явленій, открываетъ намъ свою объективную мощь, но затѣмъ уже дѣло за нами: мы сами должны понять это откровеніе и воспользоваться имъ, чтобы оно не осталось мимолетнымъ и загадочнымъ проблескомъ какой-то тайны.

Духовно-физическій процессъ возстановленія образа Божія въ матеріальномъ человѣчествѣ никакъ не можетъ совершиться самъ собою, помимо насъ. Начало его, какъ и всего лучшаго въ этомъ мірѣ, возникаетъ изъ темной для насъ области несознаваемыхъ процессовъ

и отношеній; тамъ зачатокъ и корни дерева жизни, но возрастить его мы должны собственнымъ сознательнымъ дѣйствіемъ; для начала достаточно пассивной воспріимчивости чувства, но затѣмъ необходима дѣятельная вѣра, нравственный подвигъ и трудъ, чтобы удержать за собою, укрѣпить и развить этотъ даръ свѣтлой и творческой любви, чтобы посредствомъ него воплотить въ себѣ и въ другомъ образъ Божій и изъ двухъ ограниченныхъ и смертныхъ существъ создать одну абсолютную и безсмертную индивидуальность. Если неизбѣжно и невольно присущая любви идеализація показываетъ намъ сквозь эмпирическую видимость далекій идеальный образъ любимаго предмета, то, конечно, не за тѣмъ, чтобы мы имъ только любовались, а затѣмъ, чтобы мы силою истинной вѣры, дѣйствующаго воображенія и реальнаго творчества преобразовали по этому истинному образцу несоотвѣтствующую ему дѣйствительность, воплотили его въ реальномъ явленіи.

Но кто же думалъ когда-нибудь о чемъ-нибудь подобномъ по поводу любви? Средневѣковые миннезингеры и рыцари при своей сильной вѣрѣ и слабомъ разумѣ успокоивались на простомъ отожествленіи любовнаго идеала съ даннымъ лицомъ, закрывая глаза на ихъ явное несоотвѣтствіе. Эта вѣра была столь же тверда, но и столь же безплодна, какъ тотъ камень, на которомъ „все въ той же позиціи“ сидѣлъ знаменитый рыцарь фонъ-Грюнваліусъ „у замка Амаліи“.

Кромѣ такой вѣры, заставлявшей только благоговѣйно созерцать и восторженно воспѣвать мнимо-воплощенный идеалъ, средневѣковая любовь была, конечно, связана и съ жаждой подвиговъ. Но эти воинственные и истребительные подвиги, не имѣя никакого отношенія къ вдохновлявшему ихъ идеалу, не могли вести къ его осуществленію. Даже тотъ блѣдный рыцарь, который совсѣмъ отдался впечатлѣнію открывшейся ему небесной красоты, не смѣшивая ее съ земными явленіями, и онъ вдохновлялся этимъ откровеніемъ лишь на такія дѣйствія, которыя служили болѣе ко вреду иноплеменниковъ, нежели къ пользѣ и славѣ „вѣчноженственнаго“.

Lumen coeli! Sancta rosa!
Восклицалъ онъ дикъ и рьянъ,
И какъ громъ его угроза
Поражала мусульманъ.

Для пораженія мусульманъ, конечно, не было надобности имѣть „видѣніе, непостижное уму“. Но надъ всѣмъ средневѣковымъ рыцарствомъ тяготѣло это раздвоеніе между небесными видѣніями христіан-

ства и „дикими и рьяными“ силами въ дѣйствительной жизни, пока наконецъ знаменитѣйшій и послѣдній изъ рыцарей, Донъ-Кихотъ Ламанчскій, перебивши много барановъ и сломавъ немало крыльевъ у вѣтряныхъ мельницъ, но нисколько не приблизивши тобозскую коровницу къ идеалу Дульцинеи, не пришелъ къ справедливому, но только отрицательному сознанію своего заблужденія; и если тотъ типичный рыцарь до конца остался вѣренъ своему видѣнію и „какъ безумецъ умеръ онъ“, то Донъ-Кихотъ отъ безумія перешелъ только къ печальному и безнадежному разочарованію въ своемъ идеалѣ.

Это разочарованіе Донъ-Кихота было завѣщаніемъ рыцарства новой Европѣ. Оно дѣйствуетъ въ насъ и до сихъ поръ. Любовная идеализація, переставши быть источникомъ подвиговъ безумныхъ, не вдохновляетъ ни къ какимъ. Она оказывается только приманкою, заставляющею насъ желать физическаго и житейскаго обладанія, и исчезаетъ, какъ только эта совсѣмъ не идеальная цѣль достигнута. Свѣтъ любви ни для кого не служитъ путеводнымъ лучомъ къ потерянному раю; на него смотрятъ, какъ на фантастическое освѣщеніе краткаго любовнаго „пролога на небѣ“, которое затѣмъ природа весьма своевременно гаситъ, какъ совершенно ненужное для послѣдующаго земного представленія. На самомъ дѣлѣ этотъ свѣтъ гаситъ слабость и безсознательность нашей любви, извращающей истинный порядокъ дѣла.

## IV.

Внѣшнее соединеніе, житейское и въ особенности физіологическое, не имѣетъ опредѣленнаго отношенія къ любви. Оно бываетъ безъ любви, и любовь бываетъ безъ него. Оно необходимо для любви не какъ ея непремѣнное условіе и самостоятельная цѣль, а только какъ ея окончательная реализація. Если эта реализація ставится какъ цѣль сама по себѣ прежде идеальнаго дѣла любви, она губитъ любовь. Всякій внѣшній актъ или фактъ самъ по себѣ есть ничто; любовь есть нѣчто только благодаря своему смыслу, или идеѣ, какъ возстановленіе единства или цѣлости человѣческой личности, какъ созданіе абсолютной индивидуальности. Значеніе связанныхъ съ любовью внѣшнихъ актовъ и фактовъ, которые сами по себѣ ничто, опредѣляется ихъ отношеніемъ къ тому, что составляетъ самое любовь и ея дѣло. Когда нуль ставится послѣ цѣлаго числа, онъ увеличиваетъ его въ десять разъ, а когда ставится прежде него, то во столько же уменьшаетъ или раздробляетъ его, отнимаетъ у него ха-

рактеръ цѣлаго числа, превращая его въ десятичную дробь; и чѣмъ больше этихъ нулей, предпосланныхъ цѣлому, тѣмъ мельче дробь, тѣмъ ближе она сама становится къ нулю.

Чувство любви само по себѣ есть только побужденіе, внушающее намъ, что мы можемъ и должны возсоздать цѣлость человѣческаго существа. Каждый разъ, когда въ человѣческомъ сердцѣ зажигается эта священная искра, вся стенающая и мучающаяся тварь ждетъ перваго откровенія славы сыновъ Божіихъ. Но безъ дѣйствія сознательнаго человѣческаго духа Божія искра гаснетъ, и обманутая природа создаетъ новыя поколѣнія сыновъ человѣческихъ для новыхъ надеждъ.

Эти надежды не исполнятся до тѣхъ поръ, пока мы не захотимъ вполнѣ признать и осуществить до конца все то, чего требуетъ истинная любовь, что заключается въ ея идеѣ. При сознательномъ отношеніи къ любви и дѣйствительномъ рѣшеніи исполнить ея задачу прежде всего останавливаютъ два факта, повидимому, осуждающіе насъ на безсиліе и оправдывающіе тѣхъ, которые считаютъ любовь иллюзіей. Въ чувствѣ любви по основному его смыслу мы утверждаемъ безусловное значеніе другой индивидуальности, а черезъ это и безусловное значеніе своей собственной. Но абсолютная индивидуальность не можетъ быть *преходящею,* и она не можетъ быть *пустою.* Неизбѣжность смерти и пустота нашей жизни совершенно несовмѣстимы съ тѣмъ повышеннымъ утвержденіемъ индивидуальности своей и другой, которое заключается въ чувствѣ любви. Это чувство, если оно сильно и вполнѣ сознательно, не можетъ примириться съ увѣренностью въ предстоящемъ одряхленіи и смерти любимаго лица и своей собственной. Между тѣмъ тотъ несомнѣнный фактъ, что всѣ люди всегда умирали и умираютъ, всѣми или почти всѣми принимается за безусловно непреложный законъ (такъ что даже въ формальной логикѣ принято пользоваться этою увѣренностью для составленія образцоваго силлогизма: „всѣ люди смертны, Кай человѣкъ, слѣдовательно Кай смертенъ“). Многіе, правда, вѣрятъ въ безсмертіе души; но именно чувство любви лучше всего показываетъ недостаточность этой отвлеченной вѣры. Безплотный духъ есть не человѣкъ, а ангелъ; но мы любимъ человѣка, цѣлую человѣческую индивидуальность, и если любовь есть начало просвѣтленія и одухотворенія этой индивидуальности, то она необходимо требуетъ сохраненія ея какъ такой, требуетъ вѣчной юности и безсмертія этого опредѣленнаго человѣка, этого въ тѣлесномъ организмѣ воплощеннаго живого духа. Ангелъ или чистый духъ не нуждается въ просвѣтленіи и одухотвореніи; просвѣтляется

и одухотворяется только плоть, и она есть необходимый предметъ любви. Представлять себѣ можно все, что угодно, но любить можно только живое, конкретное, а, любя его дѣйствительно, нельзя примириться съ увѣренностью въ его разрушеніи.

Но если неизбѣжность смерти несовмѣстима съ истинною любовью, то безсмертіе совершенно несовмѣстимо съ пустотою нашей жизни. Для большинства человѣчества жизнь есть только смѣна тяжелаго механическаго труда и грубочувственныхъ, оглушающихъ сознаніе, удовольствій. А то меньшинство, которое имѣетъ возможность дѣятельно заботиться не о средствахъ только, но и о цѣляхъ жизни, вмѣсто этого пользуется своею свободою отъ механической работы главнымъ образомъ для безсмысленнаго и безнравственнаго времяпровожденія. Мнѣ нечего распространяться про пустоту и безнравственность—невольную и безсознательную—всѣй этой мнимой жизни, послѣ ея великолѣпнаго воспроизведенія въ „Аннѣ Карениной", „Смерти Ивана Ильича" и „Крейцеровой сонатѣ"[1]). Возвращаясь къ своему предмету, укажу лишь на то очевидное соображеніе, что для *такой* жизни смерть не только неизбѣжна, но и крайне желательна: можно ли безъ ужасающей тоски даже представить себѣ безконечно продолжающееся существованіе какой-нибудь свѣтской дамы, или какого-нибудь спортсмэна, или карточнаго игрока?

Несовмѣстимость безсмертія съ *такимъ* существованіемъ ясна съ перваго взгляда. Но при большемъ вниманіи такую же несовмѣстимость мы должны будемъ признать и относительно другихъ, повидимому, болѣе наполненныхъ существованій. Если вмѣсто свѣтской дамы или игрока мы возьмемъ, на противоположномъ полюсѣ, великихъ людей, геніевъ одарившихъ человѣчество безсмертными произведеніями, или измѣнившихъ судьбу народовъ, то увидимъ, что содержаніе ихъ жизни и ея историческіе плоды имѣютъ значеніе лишь какъ данные разъ и навсегда, а при безконечномъ продолженіи индивидуальнаго существованія этихъ геніевъ на землѣ потеряли бы всякій смыслъ. Безсмертіе произведеній, очевидно, нисколько не требуетъ и даже само по себѣ исключаетъ непрерывное безсмертіе произведшихъ ихъ индивидуальностей. Можно ли представить себѣ Шекспира, безконечно сочиняющаго свои драмы, или Ньютона, безконечно

[1]) Наше «общество», а въ томъ числѣ и свѣтскія дамы, съ восхищеніемъ читали эти произведенія, въ особенности «Крейцерову сонату»; но едва ли хоть одна изъ нихъ послѣ этого чтенія отказалась отъ какого-нибудь приглашенія на балъ,—такъ трудно одною моралью, хотя бы и въ совершенной художественной формѣ, измѣнить реальное дѣйствіе общественной среды.

продолжающаго изучать небесную механику, не говоря уже о нелѣпости безконечнаго продолженія такой дѣятельности, какою прославились Александръ Великій или Наполеонъ. Очевидно, что искусство, наука, политика, давая содержаніе отдѣльнымъ стремленіямъ человѣческаго духа и удовлетворяя временнымъ историческимъ потребностямъ человѣчества, вовсе не сообщаютъ абсолютнаго, самодовлѣющаго содержанія человѣческой *индивидуальности*, а потому и не нуждаются въ ея безсмертіи. Въ этомъ нуждается только любовь, и только она можетъ этого достигнуть. Истинная любовь есть та, которая не только утверждаетъ въ субъективномъ чувствѣ безусловное значеніе человѣческой индивидуальности въ другомъ и въ себѣ, но и оправдываетъ это безусловное значеніе въ дѣйствительности, дѣйствительно избавляетъ насъ отъ неизбѣжности смерти и наполняетъ абсолютнымъ содержаніемъ нашу жизнь.

---

## СТАТЬЯ ЧЕТВЕРТАЯ.

### I.

„Діонисъ и Гадесъ—одно и то же“, сказалъ глубочайшій мыслитель древняго міра. Діонисъ, молодой и цвѣтущій богъ матеріальной жизни въ полномъ напряженіи ея кипящихъ силъ, богъ возбужденной и плодотворной природы—то же самое, что Гадесъ, блѣдный владыка сумрачнаго и безмолвнаго царства отшедшихъ тѣней. Богъ жизни и богъ смерти—одинъ и тотъ же богъ. Это есть истина, безспорная для міра природныхъ организмовъ. Закипающая въ индивидуальномъ существѣ полнота жизненныхъ силъ не есть его собственная жизнь, это жизнь чужая, жизнь равнодушнаго и безпощаднаго къ нему рода, которая для него есть смерть. Въ низшихъ отдѣлахъ животнаго царства это вполнѣ ясно; здѣсь особи существуютъ только для того, чтобы произвести потомство и затѣмъ умереть; у многихъ видовъ онѣ не переживаютъ акта размноженія, умираютъ тутъ же на мѣстѣ, у другихъ переживаютъ лишь на очень короткое время. Но если эта связь между рожденіемъ и смертью, между сохраненіемъ рода и гибелью особи есть законъ природы, то, съ другой стороны, сама природа въ своемъ поступательномъ развитіи все болѣе и болѣе ограничиваетъ и ослабляетъ этотъ свой законъ; необходимость для особи служить средствомъ для поддержанія рода и умирать по испол-

ненія этой службы остается, но дѣйствіе этой необходимости обнаруживается все менѣе и менѣе прямо и исключительно по мѣрѣ совершенствованія органическихъ формъ, по мѣрѣ возрастающей самостоятельности и сознательности индивидуальныхъ существъ. Такимъ образомъ законъ тождества Діониса и Гадеса,—родовой жизни и индивидуальной смерти,—или, что то же самое, законъ противоположности и противоборства между родомъ и особью, всего сильнѣе дѣйствуетъ на низшихъ ступеняхъ органическаго міра, а съ развитіемъ высшихъ формъ все болѣе и болѣе ослабляется; а если такъ, то съ появленіемъ безусловно-высшей органической формы, облекающей индивидуальное существо самосознательное и самодѣятельное, отдѣляющее себя отъ природы, относящееся къ ней какъ къ объекту, слѣдовательно, способное къ внутренней свободѣ отъ родовыхъ требованій,—съ появленіемъ этого существа не долженъ ли наступить конецъ этой тираніи рода надъ особью? Если природа въ біологическомъ процессѣ стремится все болѣе и болѣе ограничивать законъ смерти, то не долженъ ли человѣкъ въ историческомъ процессѣ совершенно отмѣнить этотъ законъ?

Само по себѣ ясно, что, пока человѣкъ размножается, какъ животное, онъ и умираетъ, какъ животное. Но столь же ясно, съ другой стороны, и то, что простое воздержаніе отъ родового акта нисколько не избавляетъ отъ смерти: лица, сохранившія дѣвство, умираютъ, умираютъ и скопцы; ни тѣ, ни другіе не пользуются даже особенною долговѣчностью. Это и понятно. Смерть вообще есть дезинтеграція существа, распаденіе составляющихъ его факторовъ. Но раздѣленіе половъ—не устраняемое ихъ внѣшнимъ и преходящимъ соединеніемъ въ родовомъ актѣ—это раздѣленіе между мужескимъ и женскимъ элементомъ человѣческаго существа есть уже само по себѣ состояніе дезинтеграціи и начало смерти. Пребывать въ половой раздѣльности значитъ пребывать на пути смерти, а кто не хочетъ или не можетъ сойти съ этого пути, долженъ по естественной необходимости пройти его до конца. Кто поддерживаетъ корень смерти, тотъ неизбѣжно вкуситъ и плода ея. Безсмертнымъ можетъ быть только цѣлый человѣкъ, и если физіологическое соединеніе не можетъ дѣйствительно возстановить цѣльность человѣческаго существа, то, значитъ, это ложное соединеніе должно быть замѣнено истиннымъ соединеніемъ, а никакъ не воздержаніемъ отъ всякаго соединенія, т. е. никакъ не стремленіемъ удержать in statu quo раздѣленную, распавшуюся и, слѣдовательно, смертную человѣческую природу.

Въ чемъ же состоитъ и какъ осуществляется истинное соединеніе

половъ? Наша жизнь такъ далека отъ истины въ этомъ отношеніи, что за норму принимается здѣсь только менѣе крайняя, менѣе вопіющая ненормальность. Это нужно еще пояснить, прежде чѣмъ идти дальше.

## II.

Въ послѣднее время въ психіатрической литературѣ Германіи и Франціи появилось нѣсколько спеціальныхъ книгъ, посвященныхъ тому, что авторъ одной изъ нихъ назвалъ psychopathia sexualis, т. е. разнообразнымъ уклоненіямъ отъ нормы въ половыхъ отношеніяхъ. Эти сочиненія, помимо своего спеціальнаго интереса для юристовъ, медиковъ и самихъ больныхъ, интересны еще съ такой стороны, о которой, навѣрное, не думали ни авторы, ни большинство читателей, а именно въ этихъ трактатахъ, написанныхъ почтенными учеными, вѣроятно, безукоризненной нравственности, поражаетъ отсутствіе всякаго яснаго и опредѣленнаго понятія о нормѣ половыхъ отношеній, о томъ, что и почему есть должное въ этой области, вслѣдствіе чего и опредѣленіе уклоненій отъ нормы, т. е. самый предметъ этихъ изслѣдованій, оказывается взятымъ случайно и произвольно. Единственнымъ критеріемъ оказывается обычность или необычность явленій: тѣ влеченія и дѣйствія въ половой области, которыя сравнительно рѣдки, признаются патологическими уклоненіями, требующими лѣченія, а тѣ, которыя обыкновенны и общеприняты, предполагаются какъ норма. При этомъ смѣшеніе нормы съ обычнымъ уклоненіемъ, отождествленіе того, что̀ должно быть, съ тѣмъ, что заурядъ бываетъ, доходитъ здѣсь иногда до высокаго комизма. Такъ, въ казуистической части одного изъ этихъ сочиненій мы подъ нѣсколькими нумерами находимъ повтореніе слѣдующаго терапевтическаго пріема: больного заставляютъ частію настойчивымъ медицинскимъ совѣтомъ, преимущественно же гипнотическимъ внушеніемъ, занимать свое воображеніе представленіемъ обнаженнаго женскаго тѣла или другими непристойными картинами *нормально*-полового характера (sic), и затѣмъ лѣченіе признается удавшимся и выздоровленіе полнымъ, если подъ вліяніемъ этого искусственнаго возбужденія паціентъ начнетъ охотно, часто и успѣшно посѣщать lupanaria... Удивительно, какъ эти почтенные ученые не были остановлены хотя бы тѣмъ простымъ соображеніемъ, что чѣмъ удачнѣе будетъ терапія этого рода, тѣмъ легче паціентъ можетъ быть поставленъ въ необходимость отъ одной медицин-

ской спеціальности обратиться къ помощи другой, и что торжество психіатра можетъ надѣлать большихъ хлопотъ дерматологу.

Изучаемыя въ медицинскихъ книгахъ извращенія полового чувства важны для насъ, какъ крайнее развитіе того самаго, что вошло въ житейскій обиходъ нашего общества, что считается позволительнымъ и нормальнымъ. Эти необычныя явленія представляютъ только въ болѣе яркомъ видѣ то самое безобразіе, которое присуще нашимъ обычнымъ отношеніямъ въ этой области. Это можно было бы доказать разсмотрѣніемъ всѣхъ частныхъ извращеній полового чувства; но я надѣюсь, что въ этомъ дѣлѣ мнѣ извинятъ неполноту аргументаціи, и позволю себѣ ограничиться одною болѣе общею и менѣе отвратительною аномаліей области полового чувства. У многихъ лицъ, почти всегда мужского пола, это чувство возбуждается преимущественно, а иногда и исключительно, тою или другою частью въ существѣ другого пола (напр. волосы, рука, нога), а то даже внѣшними предметами—извѣстными частями одежды и т. п. Эта аномалія получила названіе фетишизма въ любви. Ненормальность такого фетишизма состоитъ, очевидно, въ томъ, что часть ставится на мѣсто цѣлаго, принадлежность на мѣсто сущности. Но если возбуждающіе фетишиста волосы или ноги суть части женскаго тѣла, то вѣдь само это тѣло во всемъ своемъ составѣ есть только часть женскаго существа, и однако же столь многочисленные любители женскаго тѣла самого по себѣ не называются фетишистами, не признаются сумасшедшими и не подвергаются никакому лѣченію. Въ чемъ же тутъ однако различіе? Неужели въ томъ, что рука или нога представляютъ меньшую поверхность, нежели все тѣло?

Если по принципу ненормально то половое отношеніе, въ которомъ часть ставится на мѣсто цѣлаго, то люди, такъ или иначе покупающіе тѣло женщинъ для удовлетворенія чувственной потребности и тѣмъ самымъ отдѣляющіе тѣло отъ души, должны быть признаны ненормальными въ половомъ отношеніи, психически больными, фетишистами въ любви или даже некрофилами. А между тѣмъ эти заживо умирающіе любители мертвечины считаются людьми нормальными, и черезъ эту вторую смерть проходитъ почти все человѣчество.

Не заглушенная совѣсть и не загрубѣлое эстетическое чувство въ полномъ согласіи съ философскимъ разумѣніемъ безусловно осуждаютъ всякое половое отношеніе, основанное на отдѣленіи и обособленіи низшей животной сферы человѣческаго существа отъ высшихъ. А внѣ этого принципа невозможно найти никакого твердаго критерія для различенія между тѣмъ, что нормально и что ненормально въ

половой области. Если потребность въ извѣстныхъ физіологическихъ актахъ имѣетъ право на удовлетвореніе во что бы то ни стало потому только, что это потребность, то совершенно такое же право на удовлетвореніе имѣетъ и потребность того „фетишиста въ любви“, для котораго единственнымъ вожделѣннымъ предметомъ въ половомъ отношеніи оказывается висящій на веревкѣ, только что вымытый и еще не просохшій передникъ[1]). Если и находить различіе между этимъ чудакомъ и какимъ-нибудь хроническимъ посѣтителемъ лупанаровъ, то, разумѣется, это различіе будетъ въ пользу фетишиста; влеченіе къ мокрому переднику есть несомнѣнно натуральное, неподдѣльное, ибо никакихъ фальшивыхъ мотивовъ для него придумать невозможно, тогда какъ многіе люди посѣщаютъ лупанары вовсе не по дѣйствительной въ томъ нуждѣ, а изъ ложныхъ гигіеническихъ соображеній, изъ подражанія дурнымъ примѣрамъ, подъ вліяніемъ опьяненія и т. п.

Осуждаютъ обыкновенно психопатическія проявленія полового чувства на томъ основаніи, что они не соотвѣтствуютъ естественному назначенію полового акта, именно размноженію. Утверждать, что свѣже-вымытый передникъ или даже поношенный башмакъ могутъ служить для произведенія потомства, было бы, конечно, парадоксомъ; но едва ли менѣе парадоксально будетъ предположеніе, что этой цѣли соотвѣтствуетъ институтъ публичныхъ женщинъ. „Естественный“ развратъ, очевидно, такъ же противенъ дѣторожденію, какъ и „противоестественный“, такъ что и съ этой точки зрѣнія нѣтъ ни малѣйшаго основанія считать одинъ изъ нихъ нормальнымъ, а другой ненормальнымъ. Если же, наконецъ, стать на точку зрѣнія вреда для себя и другихъ, то, конечно, фетишистъ, отрѣзающій пряди волосъ у незнакомыхъ дамъ или ворующій у нихъ платки[2]), наноситъ ущербъ чужой собственности и своей репутаціи, но можно ли сравнить этотъ вредъ съ тѣмъ, который причиняютъ несчастные распространители ужасной заразы, составляющей довольно обычное послѣдствіе „естественнаго“ удовлетворенія „естественной“ потребности?

## III.

Все это я говорю не въ оправданіе противоестественныхъ, а въ осужденіе мнимо-естественныхъ способовъ удовлетворенія полового чувства. Вообще, говоря о естественности или противоестественности,

---

[1]) См. у Binet, Le fétichisme en amour, также Krafft-Ebing, Psychopathia sexualis.

[2]) См. тамъ же.

не слѣдуетъ забывать, что человѣкъ есть существо сложное, и что естественно для одного изъ составляющихъ его началъ или элементовъ, можетъ быть противоестественнымъ для другого и, слѣдовательно ненормальнымъ для цѣлаго человѣка.

Для человѣка, какъ *животнаго*, совершенно естественно неограниченное удовлетвореніе своей половой потребности посредствомъ извѣстнаго физіологическаго дѣйствія, но человѣкъ, какъ существо нравственное, находитъ это дѣйствіе противнымъ своей высшей природѣ и *стыдится* его... Какъ животному *общественному*, человѣку естественно ограничивать физіологическую функцію, относящуюся къ другимъ лицамъ, требованіями соціально-нравственнаго *закона*. Этотъ законъ извнѣ ограничиваетъ и закрываетъ животное отправленіе, дѣлаетъ его средствомъ для соціальной цѣли—образованія семейнаго союза. Но существо дѣла отъ этого не измѣняется. Семейный союзъ основанъ все-таки на внѣшнемъ матеріальномъ соединеніи половъ: онъ оставляетъ человѣка-животное въ его прежнемъ дезинтегрированномъ, половинчатомъ состояніи, которое необходимо ведетъ къ дальнѣйшей дезинтеграціи человѣческаго существа, т. е. къ смерти.

Если бы человѣкъ сверхъ своей животной природы былъ только существомъ соціально-нравственнымъ, то изъ этихъ двухъ противоборствующихъ элементовъ—одинаково для него естественныхъ—окончательное торжество оставалось бы за первымъ. Соціально-нравственный законъ и его основная объективація—семья вводятъ животную природу человѣка въ границы, необходимыя для родового прогресса, они упорядочиваютъ смертную жизнь, но не открываютъ пути безсмертія. Индивидуальное существо такъ же истощается и умираетъ въ соціально-нравственномъ порядкѣ жизни, какъ если бы оно оставалось исключительно подъ закономъ жизни животной. Слонъ и воронъ оказываются даже значительно долговѣчнѣе самаго добродѣтельнаго и аккуратнаго человѣка [1]). Но въ человѣкѣ, кромѣ животной

[1]) По поводу недавнихъ толковъ о смерти и страхѣ смерти нужно замѣтить, что кромѣ страха и равнодушія—одинаково недостойныхъ мыслящаго и любящаго существа—есть и третье отношеніе—борьба и торжество надъ смертью. Дѣло идетъ не о своей смерти, о которой нравственно и физически здоровые люди, конечно, мало заботятся, а о смерти другихъ, любимыхъ существъ, къ которой безпристрастное отношеніе для любящаго невозможно (см. Ев. Іоан. XI, 33—38).

Резигнація въ этомъ отношеніи была бы требованіемъ разума только въ томъ случаѣ, если бы смерть человѣка была абсолютно-неизбѣжнымъ исходомъ. Но это всегда лишь предполагаютъ, но никогда не доказываютъ, и не безъ причины, ибо доказать это невозможно. Что *при извѣстныхъ условіяхъ* смерть необходима, объ этомъ, конечно, нѣтъ спора; но что эти

природы и соціально-нравственнаго закона, есть еще третье высшее начало—духовное, мистическое или божественное. Оно и здѣсь, въ области любви и половыхъ отношеній, есть тотъ „камень, его же небрегоша зиждущіи, и „той бысть во главу угла". Прежде физіологическаго соединенія въ животной природѣ, которое ведетъ къ смерти, и прежде законнаго союза въ порядкѣ соціально-нравственномъ, который отъ смерти не спасаетъ, должно быть соединеніе въ Богѣ, которое ведетъ къ безсмертію, потому что не ограничиваетъ только смертную жизнь природы человѣческимъ закономъ, а перерождаетъ ее вѣчною и нетлѣнною силою благодати. Этотъ третій, а въ истинномъ порядкѣ—первый элементъ съ присущими ему требованіями совершенно *естественъ* для человѣка въ его цѣлости, какъ существа, причастнаго высшему божественному началу и посредствующаго между нимъ и міромъ. А два низшіе элемента—животная природа и соціальный законъ,—также естественные на своемъ мѣстѣ, становятся *противоестественными*, когда берутся отдѣльно отъ высшаго и полагаются вмѣсто него. Въ области половой любви противоестественно для человѣка не только *всякое* безпорядочное, лишенное высшаго духовнаго освященія, удовлетвореніе чувственныхъ потребностей на подобіе животныхъ (помимо разныхъ чудовищныхъ явленій половой психопатіи), но также недостойны человѣка и противоестественны и тѣ союзы между людьми разнаго пола, которые заключаются и поддерживаются *только* на основаніи гражданскаго закона, исключительно для цѣлей морально-общественныхъ съ устраненіемъ или при бездѣйствіи собственно духовнаго, мистическаго начала въ человѣкѣ. Но именно такая противоестественная, съ точки зрѣнія цѣльнаго человѣческаго существа, перестановка этихъ отношеній и господствуетъ въ нашей жизни и признается нормальной, и все осужденіе переносится на несчастныхъ психопатовъ любви, которые только доводятъ до смѣшныхъ безобразныхъ, иногда отвратительныхъ, но большей частію безвредныхъ сравнительно крайностей это самое общепризнанное и господствующее извращеніе.

## IV.

Тѣ многообразныя извращенія полового инстинкта, которыми занимаются психіатры, суть лишь диковинныя разновидности общаго и

---

условія суть единственно возможныя, что ихъ нельзя измѣнить, и что, слѣдовательно, смерть есть необходимость *безусловная*,—для этого нѣтъ даже тѣни разумнаго основанія.

всепроникающаго извращенія этихъ отношеній въ человѣчествѣ,—того извращенія, которымъ поддерживается и увѣковѣчивается царство грѣха и смерти. Хотя всѣ три естественныя для человѣка въ его цѣломъ отношенія или связи между полами, именно связь въ животной жизни или по низшей природѣ, затѣмъ связь морально-житейская или подъ закономъ и, наконецъ, связь въ жизни духовной или соединеніе въ Богѣ,—хотя всѣ эти три отношенія существуютъ въ человѣчествѣ, но осуществляются противоестественно, именно въ отдѣльности одно отъ другого, въ обратной ихъ истинному смыслу и порядку послѣдовательности и въ неравной мѣрѣ.

На первомъ мѣстѣ въ нашей дѣйствительности является то, что поистинѣ должно быть на послѣднемъ—животная физіологическая связь. Она признается основаніемъ всего дѣла, тогда какъ она должна быть лишь его крайнимъ завершеніемъ. Для многихъ здѣсь основаніе совпадаетъ съ завершеніемъ: дальше животныхъ отношеній они и не идутъ; для другихъ на этомъ широкомъ основаніи поднимается соціально-нравственная надстройка законнаго семейнаго союза. Тутъ житейская средина принимается за вершину жизни, и то, что должно служить свободнымъ осмысленнымъ выраженіемъ, во временномъ процессѣ, вѣчнаго единства, становится невольнымъ русломъ безсмысленной матеріальной жизни. А затѣмъ, наконецъ, какъ рѣдкое и исключительное явленіе, остается для немногихъ избранныхъ чистая духовная любовь, у которой все дѣйствительное содержаніе уже заранѣе отнято другими низшими связями, такъ что ей приходится довольствоваться мечтательной и безплодной чувствительностью безо всякой реальной задачи и жизненной цѣли. Эта несчастная духовная любовь напоминаетъ маленькихъ ангеловъ старинной живописи, у которыхъ есть только голова, да крылышки и больше ничего. Эти ангелы ничего не дѣлаютъ за неимѣніемъ рукъ и не могутъ двигаться впередъ, такъ какъ ихъ крылышкамъ хватаетъ силы только на то, чтобы поддерживать ихъ неподвижно на извѣстной высотѣ. Въ такомъ же возвышенномъ, но крайне неудовлетворительномъ положеніи находится и духовная любовь. Физическая страсть имѣетъ передъ собою извѣстное дѣло, хотя и постыдное; законный союзъ семейный также исполняетъ дѣло, пока необходимое, хотя и посредственнаго достоинства. Но у духовной любви, какою она является до сихъ поръ, завѣдомо нѣтъ совсѣмъ никакого дѣла, а потому неудивительно, что большинство дѣльныхъ людей glaubt an keine Liebe oder nimmt's für Poësie.

Эта исключительно-духовная любовь есть, очевидно, такая же ано

малія, какъ и любовь исключительно-физическая и исключительно-житейскій союзъ. Абсолютная норма есть возстановленіе цѣлости человѣческаго существа, и нарушается ли эта норма въ ту или другую сторону, въ результатѣ во всякомъ случаѣ происходитъ явленіе ненормальное, противоестественное. Мнимо-духовная любовь есть явленіе не только ненормальное, но и совершенно безцѣльное, ибо то отдѣленіе духовнаго отъ чувственнаго, къ которому она стремится, и безъ того наилучшимъ образомъ совершается смертью. Истинная же духовная любовь не есть слабое подражаніе и предвареніе смерти, а торжество надъ смертью, не отдѣленіе безсмертнаго отъ смертнаго, вѣчнаго отъ временнаго, а превращеніе смертнаго въ безсмертное, воспріятіе временнаго въ вѣчное. Ложная духовность есть отрицаніе плоти, истинная духовность есть ея перерожденіе, спасеніе, воскресеніе.

## V.

„Въ день, когда Богъ сотворилъ человѣка, по образу Божію сотворилъ его, мужа и жену сотворилъ ихъ“.

„Тайна сія велика есть, азъ же глаголю во Христа и во Церковь“.

Не къ какой-нибудь отдѣльной части человѣческаго существа, а къ истинному единству двухъ основныхъ сторонъ его, мужеской и женской, относится первоначально таинственный образъ Божій, по которому созданъ человѣкъ. Какъ Богъ относится къ своему творенію, какъ Христосъ относится къ своей Церкви, такъ мужъ долженъ относиться къ женѣ. Насколько общеизвѣстны эти слова, настолько же смыслъ ихъ мало разумѣется. Какъ Богъ творитъ вселенную, какъ Христосъ созидаетъ церковь, такъ человѣкъ долженъ творить и созидать свое женское дополненіе. Что мужчина представляетъ активное, а женщина пассивное начало, что первый долженъ образовательно вліять на умъ и характеръ второй — это, конечно, положенія азбучныя, но мы имѣемъ въ виду не это поверхностное отношеніе, а ту „великую тайну“, о которой говоритъ апостолъ. Эта великая тайна представляетъ существенную аналогію, хотя и не тождество, между человѣческимъ и божественнымъ отношеніемъ. Вѣдь уже созиданіе Церкви Христомъ различается отъ творенія вселенной Богомъ, какъ таковымъ. Богъ творитъ вселенную изъ ничего, т. е. изъ чистой потенціи бытія или пустоты, послѣдовательно наполняемой, т. е. воспринимающей отъ дѣйствія Божія реальныя формы умопостигаемыхъ вещей; тогда какъ Христосъ созидаетъ церковь изъ матеріала уже многооб-

разно-оформленнаго, одушевленнаго и въ частяхъ своихъ самодѣятельнаго, которому нужно только сообщить начало новой духовной жизни въ новой высшей сферѣ единства. Наконецъ, человѣкъ для своего творческаго дѣйствія имѣетъ въ лицѣ женщины матеріалъ, ему самому равный по степени актуализаціи, передъ которымъ онъ пользуется только потенціальнымъ преимуществомъ почина, только правомъ и обязанностью перваго шага на пути къ совершенству, а не дѣйствительнымъ совершенствомъ. Богъ относится къ твари, какъ все къ ничему, т. е. какъ абсолютная полнота бытія къ чистой потенціи бытія, Христосъ относится къ церкви, какъ актуальное совершенство къ потенціи совершенства, образуемой въ дѣйствительное совершенство, отношеніе же между мужемъ и женой есть отношеніе двухъ различно дѣйствующихъ, но одинаково несовершенныхъ потенцій, достигающихъ совершенства только процессомъ взаимодѣйствія. Другими словами, Богъ ничего не получаетъ отъ твари для себя, т. е. никакого приращенія, а все даетъ ей; Христосъ не получаетъ отъ церкви никакого приращенія въ смыслѣ совершенства, а все совершенство даетъ ей, но Онъ получаетъ отъ церкви приращеніе въ смыслѣ полноты Его собирательнаго тѣла; наконецъ, человѣкъ и его женское alter ego восполняютъ взаимно другъ друга не только въ реальномъ, но и въ идеальномъ смыслѣ, достигая совершенства только чрезъ взаимодѣйствіе. Человѣкъ можетъ зиждительно возстановлять образъ Божій въ живомъ предметѣ своей любви только такъ, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ возстановить этотъ образъ и въ самомъ себѣ; а для этого онъ у самого себя силы не имѣетъ, ибо еслибъ имѣлъ, то не нуждался бы и въ возстановленіи; не имѣя же у себя, долженъ получить отъ Бога. Слѣдовательно, человѣкъ (мужъ) есть творческое, зиждительное начало относительно своего женскаго дополненія не самъ по себѣ, а какъ посредникъ или проводникъ Божественной силы. Собственно и Христосъ созидаетъ не какою-нибудь отдѣльною своею силою, а тою же творческою силою Божества; но будучи самъ Богъ, онъ обладаетъ этою силою по естеству и actu, мы же по благодати и усвоенію, имѣя въ себѣ лишь возможность (потенцію) для ея воспріятія.

Переходя къ изложенію основныхъ моментовъ въ процессѣ осуществленія истинной любви, т. е. въ процессѣ интеграціи человѣческаго существа или возстановленія въ немъ образа Божія, я предвижу недоумѣніе многихъ: зачѣмъ забираться на такія недоступныя и фантастическія высоты по поводу такой простой вещи, какъ любовь? Если бы я считалъ религіозную норму любви фантастическою, то я, конечно, и не предлагалъ бы ея. Точно такъ же, если бы я имѣлъ

въ виду только *простую* любовь, т. е. обыкновенныя, заурядныя отношенія между полами,—то, что бываетъ, а не то, что должно быть,—то я, конечно, воздержался бы отъ всякихъ разсужденій по этому предмету, ибо, несомнѣнно, эти простыя отношенія принадлежатъ къ тѣмъ вещамъ, про которыя кто-то сказалъ: нехорошо это дѣлать, но еще хуже объ этомъ разговаривать. Но любовь, какъ я ее понимаю, есть, напротивъ, дѣло чрезвычайно сложное, затемненное и запутанное, требующее вполнѣ сознательнаго разбора и изслѣдованія, при которомъ нужно заботиться не о простотѣ, а объ истинѣ... Гнилой пень несомнѣнно проще многовѣтвистаго дерева, и трупъ проще живого человѣка. Простое отношеніе къ любви завершается тѣмъ окончательнымъ и крайнимъ упрощеніемъ, которое называется смертью. Такой неизбѣжный и неудовлетворительный конецъ „простой" любви побуждаетъ насъ искать для нея другого, болѣе сложнаго начала.

## VI.

Дѣло истинной любви прежде всего основывается на *вѣрѣ*. Коренной смыслъ любви, какъ было уже показано, состоитъ въ признаніи за другимъ существомъ безусловнаго значенія. Но въ своемъ эмпирическомъ, подлежащемъ реальному чувственному воспріятію, бытіи, это существо безусловнаго значенія не имѣетъ: оно несовершенно по своему достоинству и преходяще по своему существованію. Слѣдовательно, мы можемъ утверждать за нимъ безусловное значеніе лишь вѣрою, которая есть уповаемыхъ извѣщеніе, вещей обличеніе невидимыхъ. Но къ чему же относится вѣра въ настоящемъ случаѣ? Что собственно значитъ вѣрить въ безусловное, а тѣмъ самымъ и безконечное значеніе этого индивидуальнаго лица? Утверждать, что оно само по себѣ, какъ такое, въ этой своей частности и отдѣльности обладаетъ абсолютнымъ значеніемъ,—было бы столь же нелѣпо, сколько и богохульно. Конечно, слово „обожаніе" весьма употребительно въ сферѣ любовныхъ отношеній, но вѣдь и слово „безуміе" также имѣетъ въ этой области свое законное примѣненіе. Итакъ, соблюдая законъ логики, не дозволяющей отождествлять противорѣчащихъ опредѣленій, а также заповѣдь истинной религіи, запрещающую идолопоклонство, мы должны подъ вѣрою въ предметъ нашей любви разумѣть утвержденіе этого предмета, какъ существующаго въ Богѣ и въ этомъ смыслѣ обладающаго безконечнымъ значеніемъ. Разумѣется, это трансцендентное отношеніе къ своему другому, это мысленное

перенесенiе его въ сферу Божества предполагаетъ такое же отношенiе къ самому себѣ, такое же перенесенiе и утвержденiе себя въ абсолютной сферѣ. Признавать безусловное значенiе за даннымъ лицомъ или вѣрить въ него (безъ чего невозможна истинная любовь) я могу только утверждая его въ Богѣ, слѣдовательно, вѣря въ самого Бога и въ себя, какъ имѣющаго въ Богѣ средоточiе и корень своего бытiя. Эта трiединая вѣра есть уже нѣкоторый внутреннiй актъ, и этимъ актомъ полагается первое основанiе къ истинному возсоединенiю человѣка съ его другимъ и возстановленiю въ немъ (или въ нихъ) образа трiединаго Бога. Актъ вѣры въ дѣйствительныхъ условiяхъ времени и мѣста есть молитва (въ основномъ, не техническомъ смыслѣ этого слова). Нераздѣльное соединенiе себя и другого въ этомъ отношенiи есть первый шагъ къ дѣйствительному соединенiю. Самъ по себѣ этотъ шагъ малъ, но безъ него невозможно ничто дальнѣйшее и большее.

Такъ какъ для Бога, вѣчнаго и нераздѣльнаго, все есть вмѣстѣ и заразъ, все въ одномъ, то утверждать какое-нибудь индивидуальное существо въ Богѣ значитъ утверждать его не въ его отдѣльности, а во всемъ, или точнѣе—въ единствѣ всего. Но такъ какъ это индивидуальное существо въ своей данной дѣйствительности не входитъ въ единство всего, существуетъ отдѣльно, какъ матерiально обособленное явленiе, то предметъ нашей вѣрующей любви необходимо различается отъ эмпирическаго объекта нашей инстинктивной любви, хотя и нераздѣльно связанъ съ нимъ. Это есть одно и то же лицо въ двухъ различныхъ видахъ или въ двухъ разныхъ сферахъ бытiя—идеальной и реальной. Первое есть пока только идея. Но въ настоящей, вѣрующей и зрячей любви мы знаемъ, что эта идея не есть наше произвольное измышленiе, а что она выражаетъ *истину* предмета, только еще не осуществленную въ сферѣ внѣшнихъ реальныхъ явленiй.

Эта истинная идея любимаго предмета хотя и просвѣчиваетъ въ мгновенiя любовнаго паѳоса сквозь реальное явленiе, но въ болѣе ясномъ видѣ является сначала лишь какъ предметъ воображенiя. Конкретная форма этого воображенiя, идеальный образъ, въ который я облекаю любимое лицо въ данный моментъ, создается, конечно, мною, но онъ создается не изъ ничего, и субъективность этого образа, какъ такого, т. е. являющагося теперь и здѣсь передъ очами моей души, нисколько не доказываетъ субъективнаго, т. е. для меня лишь существующаго характера самого воображаемаго предмета. Если для меня, находящагося по сю сторону трансцендентнаго мiра, извѣстный

идеальный предметъ является только какъ произведеніе моего воображенія, это не мѣшаетъ его полной дѣйствительности въ другой высшей сферѣ бытія. И хотя наша реальная жизнь находится внѣ этой высшей сферы, но нашъ умъ не совсѣмъ чуждъ ей, и мы можемъ имѣть нѣкоторое умозрительное понятіе о законахъ ея бытія. И вотъ первый, основной законъ: если въ нашемъ мірѣ раздѣльное и изолированное существованіе есть фактъ и актуальность, а единство—только понятіе и идея, то тамъ, наоборотъ, дѣйствительность принадлежитъ единству или, точнѣе, всеединству, а раздѣльность и обособленность существуютъ только потенціально и субъективно.

А отсюда слѣдуетъ, что бытіе *этого* лица въ трансцендентной сферѣ не есть индивидуальное въ смыслѣ здѣшняго реальнаго бытія. Тамъ, т. е. въ истинѣ, индивидуальное лицо есть только лучъ живой и дѣйствительный, но нераздѣльный лучъ одного идеальнаго свѣтила—всеединой сущности. Это идеальное лицо, или олицетворенная идея, есть только индивидуализація всеединства, которое недѣлимо присутствуетъ въ каждой изъ этихъ своихъ индивидуализацій. Итакъ, когда мы воображаемъ идеальную форму любимаго предмета, то подъ этою формой намъ сообщается сама всеединая сущность. Какъ же мы должны ее мыслить?

## VII.

Богъ, какъ единый, различая отъ себя свое другое, т. е. все, что не Онъ самъ, соединяетъ съ собою это все, представляя себѣ его вмѣстѣ и заразъ, въ абсолютно-совершенной формѣ, слѣдовательно, какъ единое. Это *другое* единство, различное, хотя и не отдѣлимое отъ первоначальнаго единства Божія, есть относительно Бога единство пассивное, женское, такъ какъ здѣсь вѣчная пустота (чистая потенція) воспринимаетъ полноту божественной жизни. Но если *въ основѣ* этой вѣчной женственности лежитъ чистое ничто, то для Бога это ничто вѣчно скрыто воспринимаемымъ отъ Божества образомъ абсолютнаго совершенства. Это совершенство, которое для насъ еще только осуществляется, для Бога, т. е. въ истинѣ, уже есть дѣйствительно. То идеальное единство, къ которому стремится нашъ міръ, и которое составляетъ цѣль космическаго и историческаго процесса, оно не можетъ быть только чьимъ-нибудь субъективнымъ понятіемъ (ибо чьимъ же?), оно истинно есть какъ вѣчный предметъ любви Божьей, какъ Его вѣчное другое.

Этотъ живой идеалъ Божьей любви, предшествуя нашей любви,

содержитъ въ себѣ тайну ея идеализаціи. Здѣсь идеализація низшаго существа есть вмѣстѣ съ тѣмъ начинающая реализація высшаго, и въ этомъ истина любовнаго паѳоса. Полная же реализація, превращеніе индивидуальнаго женскаго существа въ неотдѣлимый отъ своего лучезарнаго источника лучъ вѣчной Божественной женственности, будетъ дѣйствительнымъ, не субъективнымъ только, а и объективнымъ возсоединеніемъ индивидуальнаго человѣка съ Богомъ, возстановленіемъ въ немъ живого и безсмертнаго образа Божія.

Предметъ истинной любви не простъ, а двойственъ: мы любимъ, во-первыхъ, то идеальное (не въ смыслѣ отвлеченномъ, а въ смыслѣ принадлежности къ другой высшей сферѣ бытія) существо, которое мы должны ввести въ нашъ идеальный міръ, и, во-вторыхъ, мы любимъ то природное человѣческое существо, которое даетъ живой личный матеріалъ для этой реализаціи, и которое чрезъ это идеализуется не въ смыслѣ нашего субъективнаго воображенія, а въ смыслѣ своей дѣйствительной объективной перемѣны или перерожденія. Такимъ образомъ истинная любовь есть нераздѣльно и *восходящая*, и *нисходящая* (amor ascendens и amor descendens, или тѣ двѣ Афродиты, которыхъ Платонъ хорошо различалъ, но дурно раздѣлялъ—Ἀφροδίτη Οὐρανία и Ἀφροδίτη πάνδημος). Для Бога Его *другое* (т. е. вселенная) имѣетъ отъ вѣка образъ совершенной женственности, но Онъ хочетъ, чтобы этотъ образъ былъ не только для Него, но чтобы онъ реализовался и воплотился для каждаго индивидуальнаго существа, способнаго съ нимъ соединяться. Къ такой же реализаціи и воплощенію стремится и сама вѣчная Женственность, которая не есть только бездѣйственный образъ въ умѣ Божіемъ, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою силъ и дѣйствій. Весь міровой и историческій процессъ есть процессъ ея реализаціи и воплощенія въ великомъ многообразіи формъ и степеней.

Въ половой любви, истинно понимаемой и истинно осуществляемой, эта божественная сущность получаетъ средство для своего окончательнаго крайняго воплощенія въ индивидуальной жизни человѣка, способъ самаго глубокаго и вмѣстѣ съ тѣмъ самаго внѣшняго реально-ощутительнаго соединенія съ нимъ. Отсюда тѣ проблески неземного блаженства, то вѣяніе нездѣшней радости, которыми сопровождается любовь даже несовершенная, и которые дѣлаютъ ее, даже несовершенную, величайшимъ наслажденіемъ людей и боговъ—hominum divomque voluptas. Отсюда же и глубочайшее страданіе любви, безсильной удержать свой истинный предметъ и все болѣе и болѣе отъ него удаляющейся.

Здѣсь получаетъ свое законное мѣсто и тотъ элементъ обожанія и безпредѣльной преданности, который такъ свойственъ любви и такъ мало имѣетъ смысла, если относится только къ земному ея предмету, въ отдѣльности отъ небеснаго.

Мистическое основаніе двойственнаго или лучше сказать двусторонняго характера любви разрѣшаетъ вопросъ о возможности повторенія любви. Небесный предметъ нашей любви только одинъ, всегда и для всѣхъ одинъ и тотъ же—вѣчная Женственность Божія; но такъ какъ задача истинной любви состоитъ не въ томъ только, чтобы поклоняться этому высшему предмету, а въ томъ, чтобы реализовать и воплотить его въ другомъ, низшемъ существѣ той же женской формы, но земной природы, оно же есть лишь одно изъ многихъ, то его единственное значеніе для любящаго, конечно, *можетъ* быть и преходящимъ. А *должно ли* быть таковымъ и почему, это уже рѣшается въ каждомъ индивидуальномъ случаѣ и зависитъ не отъ единой и неизмѣнной мистической основы истиннаго любовнаго процесса, а отъ его дальнѣйшихъ нравственныхъ и физическихъ условій, которыя мы и должны разсмотрѣть.

---

## СТАТЬЯ ПЯТАЯ.

### I.

Невольное и непосредственное чувство открываетъ намъ смыслъ любви, какъ высшаго проявленія индивидуальной жизни, находящей въ соединеніи съ другимъ существомъ свою собственную безконечность. Не довольно ли этого мгновеннаго откровенія? Развѣ мало, хоть разъ въ жизни дѣйствительно почувствовать свое безусловное значеніе?—

И я знаю, взглянувши на звѣзды порой,
Что взирали на нихъ мы, какъ боги, съ тобой.

Едва ли этого довольно даже для одного поэтическаго чувства, а *сознаніе истины* и *воля жизни* рѣшительно на этомъ помириться не могутъ. Безконечность только *мгновенная* есть противорѣчіе нестерпимое для ума, блаженство только въ прошедшемъ есть страданіе для воли. Есть тѣ проблески иного свѣта, послѣ которыхъ

Еще темнѣе мракъ жизни вседневной,
Какъ послѣ яркой осенней зарницы.

Если опи только обманъ, то и въ воспоминаніи они могутъ вызывать только стыдъ и горечь разочарованія; а если они не были обманомъ, если они открывали намъ какую-то дѣйствительность, которая потомъ закрылась и исчезла для насъ, то почему же должны мы мириться съ этимъ исчезновеніемъ? Если то, что потеряно, было истиннымъ, тогда задача сознанія и воли не въ томъ, чтобы принять потерю за окончательную, а въ томъ, чтобы понять и устранить ея причины.

Ближайшая причина (какъ было отчасти показано въ предыдущей статьѣ) состоитъ въ извращеніи самого любовнаго отношенія. Это начинается очень рано: едва только первоначальный паѳосъ любви успѣетъ показать намъ край иной лучшей дѣйствительности—съ другимъ принципомъ и закономъ жизни, какъ мы сейчасъ же стараемся воспользоваться подъемомъ энергіи, вслѣдствіе этого откровенія, не для того, чтобъ идти дальше, куда оно зоветъ насъ, а только для того, чтобы покрѣпче укорениться и попрочнѣе устроиться въ той прежней дурной дѣйствительности, надъ которою любовь только-что приподняла насъ; добрую вѣсть изъ потеряннаго рая,—вѣсть о возможности его возвращенія,—мы принимаемъ за приглашеніе окончательно *натурализоваться* въ землѣ изгнанія, поскорѣе вступить въ полное и потомственное владѣніе своимъ маленькимъ участкомъ со всѣми его волчцами и терніями; тотъ разрывъ личной ограниченности, который знаменуетъ любовную страсть и составляетъ ея основной смыслъ, приводитъ на дѣлѣ только къ *эгоизму вдвоемъ*, потомъ втроемъ и т. д. Это, конечно, все-таки лучше, чѣмъ эгоизмъ въ-одиночку, но разсвѣтъ любви открывалъ совсѣмъ иные горизонты.

Какъ скоро жизненная сфера любовнаго соединенія перенесена въ матеріальную дѣйствительность, какова она есть, такъ сейчасъ же соотвѣственнымъ образомъ извращается и самый порядокъ соединенія. Его „нездѣшняя“, мистическая основа, которая такъ сильно давала о себѣ знать въ первоначальной страсти, забывается, какъ мимолетная экзальтація, а самымъ желательнымъ, существенною цѣлью и вмѣстѣ первымъ условіемъ любви признается то, что̀ должно быть лишь ея крайнимъ обусловленнымъ проявленіемъ. Это послѣднее,—физическое соединеніе, поставленное на мѣсто перваго и лишенное такимъ образомъ своего *человѣческаго* смысла, возвращенное къ смыслу животному,—дѣлаетъ любовь не только безсильною противъ смерти, но само неизбѣжно становится нравственною могилою любви гораздо раньше, чѣмъ физическая могила возьметъ любящихъ.

Прямое личное противодѣйствіе такому порядку труднѣе для ис-

полненія, нежели для пониманія: его можно указать въ нѣсколькихъ словахъ. Чтобы упразднить этотъ дурной порядокъ жизненныхъ явленій, нужно прежде всего признать его ненормальнымъ, утверждая тѣмъ самымъ, что есть другой, нормальный, въ которомъ все внѣшнее и случайное подчинено внутреннему смыслу жизни. Такое утвержденіе не должно быть голословно; опыту внѣшнихъ чувствъ долженъ быть противопоставленъ не отвлеченный принципъ, а другой опытъ— *опытъ вѣры.* Этотъ послѣдній несравненно труднѣе перваго, ибо онъ обусловленъ болѣе внутреннимъ дѣйствіемъ, нежели воспріятіемъ извнѣ. Только послѣдовательными актами сознательной вѣры входимъ мы въ дѣйствительное соотношеніе съ областью истинно-сущаго, а чрезъ это въ истинное соотношеніе съ нашимъ „другимъ"; только на этомъ основаніи можетъ быть удержана и укрѣплена въ сознаніи та безусловность для насъ другого лица (а слѣдовательно и безусловность нашего соединенія съ нимъ), которая непосредственно и безотчетно открывается въ паѳосѣ любви, ибо этотъ любовный паѳосъ приходитъ и проходитъ, а вѣра любви остается.

Но, чтобы не оставаться мертвою вѣрой, ей нужно непрерывно себя отстаивать противъ той дѣйствительной среды, гдѣ безсмысленный случай созидаетъ свое господство на игрѣ животныхъ страстей и еще худшихъ страстей человѣческихъ. Противъ этихъ враждебныхъ силъ у вѣрующей любви есть только оборонительное оружіе—терпѣніе до конца. Чтобы заслужить свое блаженство, она должна взять крестъ свой. Въ нашей матеріальной средѣ нельзя сохранить истинную любовь, если не понять и не принять ее какъ нравственный подвигъ. Не даромъ православная церковь въ своемъ чинѣ *брака* напоминаетъ святыхъ *мучениковъ* и къ ихъ вѣнцамъ приравниваетъ вѣнцы супружескіе.

Религіозная вѣра и нравственный подвигъ охраняютъ индивидуальнаго человѣка и его любовь отъ поглощенія матеріальною средой во время его жизни, но не даютъ еще ему торжества надъ смертью. Внутреннее перерожденіе любовнаго чувства, исправленіе извращенныхъ отношеній любви не исправляетъ и не отмѣняетъ дурного закона физической жизни не только во внѣшнемъ мірѣ, но и въ самомъ человѣкѣ. Онъ *реально* остается попрежнему ограниченнымъ существомъ, подчиненнымъ матеріальной природѣ. Внутреннее—мистическое и нравственное—соединеніе его съ дополняющею индивидуальностью не можетъ одолѣть ни ихъ взаимной отдѣльности и непроницаемости, ни общей зависимости ихъ отъ вещественнаго міра. Послѣднее слово остается не за нравственнымъ подвигомъ, а за безпо-

щаднымъ закономъ органической жизни и смерти, и люди, до конца отстаивавшіе вѣчный идеалъ, умираютъ съ человѣческимъ достоинствомъ, но съ животнымъ безсиліемъ.

Пока индивидуальный подвигъ ограничивается только своимъ ближайшимъ предметомъ—исправленіемъ личнаго извращеннаго отношенія между двумя существами,—онъ необходимо останется безъ окончательнаго успѣха и въ этомъ своемъ прямомъ дѣлѣ. Ибо то зло, съ которымъ сталкивается истинная любовь, зло матеріальной отдѣльности, непроницаемости и внѣшняго противоборства двухъ существъ, внутренно восполняющихъ другъ друга,—это зло есть частный, хотя и типичный, случай общаго извращенія, которому подвержена наша жизнь, и не только наша, но и жизнь всего міра.

Дѣйствительно спастись, т. е. возродить и увѣковѣчить свою индивидуальную жизнь въ истинной любви, единичный человѣкъ можетъ только сообща или вмѣстѣ со всѣми. Онъ имѣетъ право и обязанность отстаивать свою индивидуальность отъ дурного закона общей жизни, но не отдѣлять свое благо отъ истиннаго блага всѣхъ живущихъ. Изъ того, что самое глубокое и интенсивное проявленіе любви выражается во взаимоотношеніи двухъ восполняющихъ другъ друга существъ, никакъ не слѣдуетъ, чтобы это взаимоотношеніе могло отдѣлять и обособлять себя отъ всего прочаго, какъ нѣчто самодовлѣющее; напротивъ, такое обособленіе есть гибель любви, ибо само по себѣ половое отношеніе, при всемъ своемъ субъективномъ значеніи, оказывается (объективно) лишь преходящимъ, эмпирическимъ явленіемъ. Точно такъ же изъ того, что совершенное соединеніе такихъ единичныхъ существъ останется всегда основною и истинною формой индивидуальной жизни, вовсе не слѣдуетъ, что эта замкнутая въ своемъ индивидуальномъ совершенствѣ жизненная форма должна пребывать пустою, когда она, напротивъ, по самой природѣ человѣка, способна и предназначена наполняться универсальнымъ содержаніемъ. Наконецъ, если нравственный смыслъ любви требуетъ возсоединенія того, что неправедно раздѣлено, требуетъ отождествленія себя и другого, то отдѣлять задачу нашего индивидуальнаго совершенства отъ процесса всемірнаго объединенія было бы противно самому этому нравственному смыслу любви, еслибы даже такое отдѣленіе было физически возможно.

## II.

Такимъ образомъ, всякая попытка уединить и обособить индивидуальный процессъ возрожденія въ истинной любви встрѣчается съ

тройнымъ неодолимымъ препятствіемъ, поскольку наша индивидуальная жизнь со своею любовью, отдѣленная отъ процесса жизни всемірной, неизбѣжно оказывается, во-первыхъ, физически несостоятельной, безсильной противъ времени и смерти, затѣмъ, умственно пустой, безсодержательной и, наконецъ, нравственно-недостойной. Если фантазія перескакиваетъ чрезъ физическое и логическое препятствіе, то и она должна остановиться передъ нравственною невозможностью.

Предположимъ нѣчто совершенно фантастическое,—предположимъ, что какой-нибудь человѣкъ такъ усилилъ свой духъ послѣдовательнымъ сосредоточеніемъ сознанія и воли и такъ очистилъ свою тѣлесную природу аскетическимъ подвигомъ, что дѣйствительно возстановилъ (для себя и для своего дополнительнаго „другого") истинную цѣлость человѣческой индивидуальности, достигъ полнаго одухотворенія и безсмертія. Будетъ ли эта возрожденная индивидуальность наслаждаться своимъ одинокимъ блаженствомъ въ той средѣ, гдѣ все попрежнему страдаетъ и гибнетъ? Но пойдемъ еще дальше. Пусть эта переродившаяся чета получила способность сообщать всѣмъ другимъ свое высшее состояніе, это, конечно, невозможно, поскольку оно обусловлено личнымъ нравственнымъ подвигомъ, но пусть это будетъ что-нибудь въ родѣ философскаго камня, или жизненнаго эликсира. И вотъ, всѣ живущіе на землѣ исцѣлены отъ своихъ золъ и болѣзней, всѣ свободны и безсмертны. Но чтобы быть при этомъ счастливыми, имъ нужно еще одно условіе: они должны забыть своихъ отцовъ, забыть настоящихъ виновниковъ этого своего благополучія, потому что какое бы фантастическое значеніе ни приписывалось личному подвигу, все-таки нужно было, чтобы тысячи и тысячи поколѣній своимъ совокупнымъ собирательнымъ трудомъ создали ту культуру, тѣ нравственныя и умственныя построенія, безъ которыхъ задача индивидуальнаго перерожденія не могла бы быть не только исполнена, но и задумана. И эти милліарды людей, положившихъ свою жизнь за другихъ, будутъ тлѣть въ своихъ могилахъ, а ихъ праздные потомки будутъ равнодушно наслаждаться своимъ даровымъ счастьемъ! Но это предполагало бы нравственное одичаніе и даже хуже, потому что и дикари чтутъ своихъ предковъ и сохраняютъ общеніе съ ними. Какимъ же образомъ окончательное и высшее состояніе человѣчества можетъ быть основано на несправедливости, неблагодарности и забвеніи? Человѣкъ, достигшій высшаго совершенства, не можетъ принять такого недостойнаго дара; если онъ не въ состояніи вырвать у смерти *всю* ея добычу, онъ лучше откажется отъ безсмертія.

„Разбей этотъ кубокъ, въ немъ злая отрава таится“.

Къ счастію, все это—только произвольная и праздная фантазія, и до такого трагическаго испытанія *нравственной* солидарности въ человѣчествѣ дѣло никогда не дойдетъ въ силу *естественной* солидарности нашей съ цѣлымъ міромъ,—въ силу физической невозможности *частнаго* рѣшенія жизненной задачи отдѣльнымъ человѣкомъ или отдѣльнымъ поколѣніемъ. Наше перерожденіе неразрывно связано съ перерожденіемъ вселенной, съ преобразованіемъ ея формъ пространства и времени. Истинная жизнь индивидуальности въ ея полномъ и безусловномъ значеніи осуществляется и увѣковѣчивается только въ соотвѣтствующемъ развитіи всемірной жизни, въ которомъ мы можемъ и должны дѣятельно участвовать, но которое не нами создается. Наше личное дѣло, поскольку оно истинно, есть общее дѣло всего міра,—реализація и индивидуализація всеединой идеи и одухотвореніе матеріи. Оно подготовляется космическимъ процессомъ въ природномъ мірѣ, продолжается и совершается историческимъ процессомъ въ человѣчествѣ. Наше *невѣдѣніе* о всесторонней связи конкретныхъ частностей въ единствѣ цѣлаго оставляетъ намъ при этомъ свободу дѣйствій, которая со всѣми ея послѣдствіями уже отъ вѣка вошла въ абсолютный всеобъемлющій планъ.

Всеединая идея можетъ окончательно реализоваться или воплотиться только въ полнотѣ совершенныхъ индивидуальностей, значитъ, послѣдняя цѣль всего дѣла есть высшее развитіе каждой индивидуальности въ полнѣйшемъ единствѣ всѣхъ, а это необходимо включаетъ въ себя и нашу жизненную цѣль, которую намъ, слѣдовательно, нѣтъ ни побужденія, ни возможности отдѣлять или обособлять отъ цѣли всеобщей. Мы нужны міру столько же, сколько и онъ намъ; вселенная отъ вѣка заинтересована въ сохраненіи, развитіи и увѣковѣченіи всего того, что дѣйствительно для насъ нужно и желательно, всего положительнаго и достойнаго въ нашей индивидуальности, и намъ остается только принимать возможно болѣе сознательное и дѣятельное участіе въ общемъ историческомъ процессѣ—для самихъ себя и для всѣхъ другихъ *нераздѣльно*.

## III.

Истинному бытію, или всеединой идеѣ противополагается въ нашемъ мірѣ вещественное бытіе—то самое, что подавляетъ своимъ безсмысленнымъ упорствомъ и нашу любовь, и не даетъ осуществиться

ея смыслу. Главное свойство этого вещественнаго бытія есть *двойная непроницаемость:* 1) непроницаемость *во времени*, въ силу которой всякій послѣдующій моментъ бытія не сохраняетъ въ себѣ предыдущаго, а исключаетъ или вытѣсняетъ его собою изъ существованія, такъ что все новое въ средѣ вещества происходитъ на счетъ прежняго или въ ущербъ ему, и 2) непроницаемость *въ пространствѣ*, въ силу которой двѣ части вещества (два тѣла) не могутъ занимать заразъ одного и того же мѣста, т. е. одной и той же части пространства, а необходимо вытѣсняютъ другъ друга. Такимъ образомъ то, что лежитъ въ основѣ нашего міра, есть бытіе въ состояніи распаденія, бытіе раздробленное на исключающіе другъ друга части и моменты. Вотъ какую глубокую почву и какую широкую основу должны мы принять для того рокового раздѣленія существъ, въ которомъ все бѣдствіе и нашей личной жизни. Побѣдить эту двойную непроницаемость тѣлъ и явленій, сдѣлать внѣшнюю реальную среду сообразною внутреннему всеединству идеи—вотъ задача мірового процесса, столь же простая въ общемъ понятіи, сколько сложная и трудная въ конкретномъ осуществленіи.

Видимое преобладаніе матеріальной основы нашего міра и жизни такъ еще велико, что многіе даже добросовѣстные, но нѣсколько односторонніе умы думаютъ, что, кромѣ этого вещественнаго бытія въ различныхъ его видоизмѣненіяхъ, вообще ничего не существуетъ. Однако, не говоря уже о томъ, что признаніе этого видимаго міра за единственный есть произвольная гипотеза, въ которую можно вѣрить, но которой нельзя доказать, и не выходя изъ предѣловъ этого міра—должно признать, что матеріализмъ все-таки неправъ, даже съ фактической точки зрѣнія. Фактически и въ нашемъ видимомъ мірѣ существуетъ многое такое, что не есть только видоизмѣненіе вещественнаго бытія въ его пространственной и временной непроницаемости, а есть даже прямое отрицаніе и упраздненіе этой самой непроницаемости. Таково, во-первыхъ, всеобщее *тяготѣніе*, въ которомъ части вещественнаго міра не исключаютъ другъ друга, а, напротивъ, стремятся включить, вмѣстить себя взаимно. Можно ради предвзятаго принципа строить мнимо-научныя гипотезы одну на другой, но для разумнаго пониманія никогда не удастся изъ опредѣленій инертнаго вещества объяснить факторы прямо-противоположнаго свойства: никогда не удастся *при*тяженіе свести къ *про*тяженію, влеченіе вывести изъ непроницаемости и стремленіе—понять какъ косность. А между тѣмъ, безъ этихъ невещественныхъ факторовъ невозможно было бы даже самое простое тѣлесное бытіе. Вещество

само по себѣ—вѣдь это только неопредѣленная и безсвязная совокупность атомовъ, которымъ болѣе великодушно, чѣмъ основательно, придаютъ присущее имъ будто бы движеніе. Во всякомъ случаѣ, для опредѣленнаго и постояннаго соединенія вещественныхъ частицъ въ тѣла необходимо, чтобъ ихъ непроницаемость, или, что то же, абсолютная безсвязность замѣнилась въ большей или меньшей степени положительнымъ взаимодѣйствіемъ между ними. Такимъ образомъ, и вся наша вселенная, насколько она не есть хаосъ разрозненныхъ атомовъ, а единое и связное цѣлое, предполагаетъ, сверхъ своего дробнаго матеріала, еще форму единства (а также дѣятельную силу, покоряющую этому единству противные ему элементы). Единство вещественнаго міра не есть вещественное единство,—такого вообще быть не можетъ, это contradictio in adjecto. Образованное противовещественнымъ (а съ точки зрѣнія матеріализма, значитъ, противоестественнымъ) закономъ тяготѣнія, всемірное тѣло есть цѣлость реально-идеальная, психо-физическая, или прямо (согласно мысли Ньютона о *sensorium Dei*) оно есть *тѣло мистическое*.

Сверхъ силы всемірнаго тяготѣнія, идеальное всеединство осуществляется духовно-тѣлеснымъ образомъ въ міровомъ тѣлѣ посредствомъ свѣта и другихъ сродныхъ явленій (электричество, магнетизмъ, теплота), которыхъ характеръ находится въ такомъ явномъ контрастѣ со свойствами непроницаемаго и коснаго вещества, что и матеріалистическая наука принуждена очевидностью признать здѣсь особаго рода полувещественную субстанцію, которую она называетъ эѳиромъ. Это есть матерія невѣсомая, препроницаемая и всепроницающая,—однимъ словомъ, *вещество невещественное*.

Этими воплощеніями всеединой идеи—тяготѣніемъ и эѳиромъ—держится нашъ дѣйствительный міръ, а вещество само по себѣ, т. е. мертвая совокупность косныхъ и непроницаемыхъ атомовъ, только мыслится отвлекающимъ разсудкомъ, но не наблюдается и не открывается ни въ какой дѣйствительности. Мы не знаемъ такого момента, когда бы матеріальному хаосу принадлежала настоящая реальность, а космическая идея была бы безплотною и немощною тѣнью; мы только предполагаемъ такой моментъ, какъ точку отправленія мірового процесса въ предѣлахъ нашей видимой вселенной.

Уже и въ природномъ мірѣ идеѣ принадлежитъ все, но истинная ея сущность требуетъ, чтобы не только ей принадлежало все, все въ нее включалось или ею обнималось, но *чтобы и она сама принадлежала всему*, чтобы все, т. е. *всѣ* частныя и индивидуальныя существа, а слѣдовательно, и *каждое* изъ нихъ, дѣйствительно

обладали идеальнымъ всеединствомъ, включали его въ себя. Совершенное всеединство, по самому понятію своему, требуетъ полнаго равновѣсія, равноцѣнности и равноправности между единымъ и всѣмъ, между цѣлымъ и частями, между общимъ и единичнымъ. Полнота идеи требуетъ, чтобы наибольшее единство цѣлаго осуществлялось въ наибольшей самостоятельности и свободѣ частныхъ и единичныхъ элементовъ — въ нихъ самихъ, черезъ нихъ и для нихъ. Въ этомъ направленіи космическій процессъ доходитъ до созданія животной индивидуальности, для которой единство идеи существуетъ въ образѣ *рода* и ощущается съ полною силой въ моментъ полового влеченія) когда внутреннее единство, или общность съ другимъ (со „всѣмъ", конкретно воплощается въ отношеніи къ единичной особи другого пола, представляющей собою это дополнительное „все"—въ одномъ. Сама индивидуальная жизнь животнаго организма уже содержитъ въ себѣ нѣкоторое, хотя ограниченное, подобіе всеединства, поскольку здѣсь осуществляется полная солидарность и взаимность всѣхъ частныхъ органовъ и элементовъ въ единствѣ живого тѣла. Но какъ эта органическая солидарность *въ* животномъ не переходитъ за предѣлы его тѣлеснаго состава, такъ и *для* него образъ восполняющаго „другого" всецѣло ограниченъ такимъ же единичнымъ тѣломъ съ возможностью только матеріальнаго, частичнаго соединенія; а потому сверхвременная безконечность, или вѣчность идеи, дѣйствующая въ жизненной творческой силѣ любви, принимаетъ здѣсь дурную прямолинейную форму безпредѣльнаго размноженія, т. е. повторенія одного и того же организма въ однообразной смѣнѣ единичныхъ временныхъ существованій.

Въ человѣческой жизни, прямая линія родового размноженія, хотя и сохраняется въ основѣ, но, благодаря развитію сознанія и сознательнаго общенія, она заворачивается историческимъ процессомъ все въ болѣе и болѣе обширные круги соціальныхъ и культурныхъ организмовъ. Эти соціальные организмы производятся тою же жизненною творческою силою любви, которая порождаетъ и организмы физическіе. Эта сила непосредственно создаетъ семью, а семья есть образующій элементъ всякаго общества. Несмотря на эту генетическую связь, отношеніе человѣческой индивидуальности къ обществу — существенно иное, нежели отношеніе животной индивидуальности къ роду: человѣкъ не есть преходящій экземпляръ общества. Единство соціальнаго организма *дѣйствительно сосуществуетъ* съ каждымъ изъ его индивидуальныхъ членовъ, имѣетъ бытіе не только въ немъ и чрезъ него, но и *для* него, находится съ нимъ въ опредѣ-

ленной связи и соотношенія: общественная и индивидуальная жизнь со всѣхъ сторонъ взаимно проникаютъ другъ друга. Слѣдовательно, мы имѣемъ здѣсь гораздо болѣе совершенный образъ воплощенія всеединой идеи, нежели въ организмѣ физическомъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, здѣсь начинается изнутри (изъ сознанія) процессъ интеграціи во времени (или *противъ* времени). Несмотря на продолжающуюся и въ человѣчествѣ смѣну поколѣній, есть уже начатки увѣковѣченія индивидуальности въ религіи предковъ—этой основѣ всякой культуры, въ преданіи—памяти общества, въ искусствѣ, наконецъ, въ исторической наукѣ. Несовершенный, зачаточный характеръ такого увѣковѣченія соотвѣтствуетъ несовершенству самой человѣческой индивидуальности и самого общества. Но прогрессъ несомнѣненъ, и окончательная задача становится яснѣе и ближе.

## IV.

Если корень ложнаго существованія состоитъ въ непроницаемости, т. е. во взаимномъ исключеніи существъ другъ другомъ, то истинная жизнь есть то, чтобы жить въ другомъ, какъ въ себѣ, или находить въ другомъ положительное и безусловное восполненіе своего существа. Основаніемъ и типомъ этой истинной жизни остается и всегда останется любовь половая, или супружеская. Но ея собственное осуществленіе невозможно, какъ мы видѣли, безъ соотвѣтствующаго преобразованія всей внѣшней среды, т. е. интеграція жизни индивидуальной необходимо требуетъ такой же интеграціи въ сферахъ жизни общественной и всемірной. Опредѣленное различіе, или раздѣльность жизненныхъ сферъ, какъ индивидуальныхъ, такъ и собирательныхъ, никогда не будетъ и не должно быть упразднено, потому что такое всеобщее сліяніе привело бы къ безразличію и къ пустотѣ, а не къ полнотѣ бытія. Истинное соединеніе предполагаетъ истинную раздѣльность соединяемыхъ, т. е. такую, въ силу которой они не исключаютъ, а взаимно полагаютъ другъ друга, находя каждый въ другомъ полноту собственной жизни. Какъ въ любви индивидуальной два различныя, но равноправныя и равноцѣнныя существа служатъ одинъ другому не отрицательной границей, а положительнымъ восполненіемъ, точно то же должно быть и во всѣхъ сферахъ жизни собирательной: всякій соціальный организмъ долженъ быть для каждаго своего члена не внѣшнею границей его дѣятельности, а положительной опорой и восполненіемъ: какъ для половой любви (въ сферѣ личной жизни)

единичное „другое“ есть вмѣстѣ съ тѣмъ все, такъ, съ своей стороны, соціальное *все*, въ силу положительной солидарности всѣхъ своихъ элементовъ, должно для каждаго изъ нихъ являться какъ дѣйствительное единство, какъ бы другое, восполняющее его (въ новой, болѣе широкой сферѣ), живое существо.

Если отношенія индивидуальныхъ членовъ общества другъ къ другу должны быть братскія (и сыновнія—по отношенію къ прошедшимъ поколѣніямъ и ихъ соціальнымъ представителямъ), то связь ихъ съ цѣлыми общественными сферами—мѣстными, національными и, наконецъ, со вселенскою — должна быть еще болѣе внутреннею, всестороннею и значительною. Эта связь активнаго человѣческаго начала (личнаго) съ воплощенною въ соціальномъ духовно-тѣлесномъ организмѣ всеединою идеей должна быть живымъ *сизигическимъ* отношеніемъ [1]). Не подчиняться своей общественной сферѣ и не господствовать надъ нею, а быть съ нею въ любовномъ взаимодѣйствіи, служить для нея дѣятельнымъ оплодотворяющимъ началомъ движенія и находить въ ней полноту жизненныхъ условій и возможностей—таково отношеніе истинной человѣческой индивидуальности не только къ своей ближайшей соціальной средѣ, къ своему народу, но и ко всему человѣчеству. Въ Библіи города, страны, народъ Израильскій, а затѣмъ и все возрожденное человѣчество или вселенская Церковь представляются въ образѣ женскихъ индивидуальностей, и это не есть простая метафора. Изъ того, что образъ единства соціальныхъ тѣлъ не ощутителенъ для нашихъ внѣшнихъ чувствъ, никакъ не слѣдуетъ, чтобъ его вовсе не существовало: вѣдь и нашъ собственный тѣлесный образъ совсѣмъ не ощутителенъ и невѣдомъ для отдѣльной мозговой клѣточки и для кровяного шарика; и если мы, какъ индивидуальность, способная къ полнотѣ бытія, отличаемся отъ этихъ элементарныхъ индивидуальностей не только большею ясностью и широтою разумнаго сознанія, но и большею силой творческаго воображенія, то я не вижу надобности отказываться отъ этого преимущества. Какъ бы то ни было, съ образомъ или безъ образа, требуется прежде всего, чтобы мы относились къ соціальной и всемірной средѣ какъ къ дѣйствительному живому существу, съ которымъ мы, никогда не сливаясь до безразличія, находимся въ самомъ тѣсномъ и полномъ взаимодѣйствіи. Такое распространеніе сизигическаго отношенія на сферы собирательнаго

[1]) Отъ греч. *сизигія*— сочетаніе. Я принужденъ ввести это новое выраженіе, не находя въ существующей терминологіи другого, лучшаго. Замѣчу, что гностики употребляли слово сизигія въ другомъ смыслѣ, и что, вообще, употребленіе еретиками извѣстнаго термина еще не дѣлаетъ его еретическимъ.

и всеобщаго бытія совершенствуетъ самую индивидуальность, сообщая ей единство и полноту жизненнаго содержанія, и тѣмъ самымъ возвышаетъ и увѣковѣчиваетъ основную индивидуальную форму любви.

Несомнѣнно, что историческій процессъ совершается въ этомъ направленіи, постепенно разрушая ложныя или недостаточныя формы человѣческихъ союзовъ (патріархальныя, деспотическія, односторонне-индивидуалистическія) и, вмѣстѣ съ тѣмъ, все болѣе и болѣе приближаясь не только къ объединенію всего человѣчества, какъ солидарнаго цѣлаго, но и къ установленію истиннаго сизигическаго образа этого всечеловѣческаго единства. По мѣрѣ того, какъ всеединая идея дѣйствительно осуществляется чрезъ укрѣпленіе и усовершенствованіе своихъ индивидуально-человѣческихъ элементовъ, необходимо ослабѣваютъ и сглаживаются формы ложнаго раздѣленія, или непроницаемости существъ въ пространствѣ и времени. Но для полнаго ихъ упраздненія и для окончательнаго увѣковѣченія всѣхъ индивидуальностей, не только настоящихъ, но и прошедшихъ, нужно, чтобы процессъ интеграціи перешелъ за предѣлы жизни соціальной, или собственно-человѣческой, и включилъ въ себя сферу космическую, изъ которой онъ вышелъ. Въ устроеніи физическаго міра (космическій процессъ) божественная идея только снаружи облекла царство матеріи и смерти покровомъ природной красоты: чрезъ человѣчество, чрезъ дѣйствіе его универсально-разумнаго сознанія она должна войти въ это царство *изнутри*, чтобы оживотворить природу и увѣковѣчить ея красоту. Въ этомъ смыслѣ необходимо измѣнить отношеніе человѣка къ природѣ. И съ нею онъ долженъ установить то сизигическое единство, которымъ опредѣляется его истинная жизнь въ личной и общественной сферахъ.

## V.

Природа до сихъ поръ была — или всевластною деспотическою матерью младенчествующаго человѣчества, или чужою ему рабою, вещью. Въ эту вторую эпоху одни только поэты сохранили еще и поддерживали хотя безотчетное и робкое чувство любви къ природѣ, какъ къ равноправному существу, имѣющему или могущему имѣть *жизнь въ себѣ*. Истинные поэты всегда оставались пророками всемірнаго возстановленія жизни и красоты, какъ хорошо сказалъ одинъ изъ нихъ своимъ собратьямъ:

Только у васъ мимолетныя грезы
Старыми въ душу глядятся друзьями,
Только у васъ благовонныя розы

*Вѣчно* восторга блистаютъ слезами.
Съ торжищъ житейскихъ, безцвѣтныхъ и душныхъ,
Видѣть какъ радостно тонкія краски,
Въ радугахъ вашихъ прозрачно-воздушныхъ
Неба родного мнѣ чудятся ласки.

Установленіе истиннаго любовнаго, или сизигическаго отношенія человѣка не только къ его соціальной, но и къ его природной и всемірной средѣ—эта цѣль сама по себѣ ясна. Нельзя сказать того же о путяхъ ея достиженія для отдѣльнаго человѣка. Не вдаваясь въ преждевременныя, а потому сомнительныя и неудобныя подробности, можно, основываясь на твердыхъ аналогіяхъ космическаго и историческаго опыта, съ увѣренностью утверждать, что всякая сознательная дѣятельность человѣческая, опредѣляемая идеею всемірной сизигіи и имѣющая цѣлью воплотить всеединый идеалъ въ той или другой сферѣ, тѣмъ самымъ дѣйствительно производитъ или освобождаетъ реальные духовно-тѣлесные токи, которые постепенно овладѣваютъ матеріальною средою, одухотворяютъ ее и воплощаютъ въ ней тѣ или другіе образы всеединства,—живыя и вѣчныя подобія абсолютной человѣчности. Сила же этого духовно-тѣлеснаго творчества въ человѣкѣ есть только превращеніе или *обращеніе внутрь* той самой творческой силы, которая въ природѣ, будучи обращена наружу, производитъ дурную безконечность физическаго размноженія организмовъ.

Связавши въ идеѣ всемірной сизигіи (индивидуальную половую) любовь съ истинною сущностью всеобщей жизни, я исполнилъ свою прямую задачу—опредѣлить смыслъ любви, такъ какъ подъ смысломъ какого-нибудь предмета разумѣется именно его внутренняя связь со всеобщею истиной. Что касается до нѣкоторыхъ спеціальныхъ вопросовъ, которые мнѣ пришлось затронуть, то я предполагаю еще къ нимъ вернуться.

# Предисловіе

къ книгѣ: *Э. Гёрней, Ф. Майерсъ, Ф. Подморъ. Прижизненные призраки и другія телепатическія явленія*. Съ англійскаго „Phantasms of the living". Сокращенный переводъ подъ редакціей и съ предисловіемъ Владиміра Соловьева. Изданіе А. Н. Аксакова. СПБ. 1893.

Факты, методически собранные и удостовѣренные въ этой книгѣ, принадлежатъ къ одному отдѣлу обширной и важной области особыхъ естественныхъ явленій, которыхъ систематическая разработка (во всей ихъ совокупности) началась лишь во второй половинѣ истекающаго столѣтія. Вслѣдствіе этой новизны если не самаго дѣла, то сознательнаго и отчетливаго къ нему отношенія, даже нельзя сразу обозначить эту область явленій какимъ-нибудь общимъ названіемъ: окончательно установившагося и всѣми принятаго не существуетъ, а изъ многихъ болѣе или менѣе употребительныхъ нѣтъ ни одного вполнѣ удачнаго. Нѣкоторыя изъ этихъ названій, напр. *мистическія* явленія, *таинственныя, скрытыя (оккультизмъ)*, выражаютъ лишь случайный и преходящій признакъ предмета: коль скоро эти явленія подвергаются открытому изученію и публичному обсужденію, они тѣмъ самымъ перестаютъ быть таинственными или скрытыми; другіе термины, напр. *психическія* явленія, слишкомъ широки и неопредѣленны. Я предложилъ бы новое названіе—*психургическія* явленія. Этотъ терминъ достаточно объемистый, чтобы покрыть всѣ факты данной области, вмѣстѣ съ тѣмъ достаточно спеціаленъ, чтобы отграничить ихъ отъ предмета школьной психологіи, а главное—онъ выражаетъ основную сущность всѣхъ обозначаемыхъ явленій, именно то, что здѣсь психическій субъектъ *дѣйствуетъ* самъ какъ самостоятельная сила, не подчиненная всецѣло даннымъ условіямъ пространства, времени и механическаго движенія.

Существованіе такихъ психургическихъ явленій, обнаруживающихъ внутреннюю самостоятельную реальность нашей души, *заранѣе*

*

отвергается, кромѣ чистыхъ матеріалистовъ, также и сторонниками того воззрѣнія, которое я, для краткости и общепонятности, назову *полу-матеріализмомъ.* Душевная жизнь признается этими мыслителями какъ особый способъ бытія, несводимый къ бытію матеріальному, но нераздѣльно съ нимъ связанный,—какъ другая, такъ сказать, *лицевая сторона* матеріальнаго бытія. При этомъ вся объективная реальность, вся *дѣйствующая* сила принадлежитъ всецѣло и исключительно физическому міру, а на долю души остается съ этой точки зрѣнія только субъективный элементъ *сознанія.*

Такой взглядъ, въ отвлеченно-теоретическихъ своихъ основаніяхъ весьма далекій отъ обыкновеннаго матеріализма, на дѣлѣ совпадаетъ съ нимъ по своимъ конечнымъ выводамъ; ибо какъ съ той, такъ и съ другой точки зрѣнія, нашъ внѣшній физическій міръ есть единое и неизмѣнное, всегда себѣ равное цѣлое, единственная реальность, а душа или мы сами—только исчезающія частицы этого цѣлаго, только явленія, а не существо. Полу-матеріализмъ оставляетъ, правда, за нами преимущество познавать міръ и чрезъ это познаніе отрѣшаться, освобождаться отъ міра. Но познаніе здѣсь есть лишь мимолетное субъективное состояніе, ни въ какомъ случаѣ не переживающее того физическаго организма, въ чьемъ мозгу оно возникло, и такое исключительно-мысленное освобожденіе отъ рабства матеріи есть только отрицательное, — лишь субъективное предвареніе той окончательной свободы, которая объективно дается смертью. Но если дѣло сводится въ концѣ только къ этой отрицательной свободѣ духа, свободѣ его отъ реальности, то вѣдь для этого нѣтъ надобности и въ высшемъ сознаніи, въ познаніи мірового ничтожества,—эта отрицательная свобода получается при смерти невѣждою, какъ и мудрецомъ, для нея не нужно даже быть человѣкомъ,—чтобы умереть, достаточно быть животнымъ. Но не грубая ли это насмѣшка говорить рабу, изнывающему подъ тяжестью цѣпей: „ты свободенъ, потому что ты знаешь о своемъ рабствѣ, а также знаешь внутреннее ничтожество своего господина; ты свободенъ сегодня, потому что завтра все равно умрешь“.

Гораздо достойнѣе для признающихъ матеріализмъ, или полу-матеріализмъ за непреложную истину признать и всѣ вытекающія отсюда послѣдствія и не играть словами, называя „духовною свободой“ и даже „вѣчною жизнью“ то, что есть только свобода отъ бытія, простое отсутствіе всякаго дѣйствительнаго существованія. Со своей стороны и противники этого воззрѣнія не имѣютъ надобности настаивать преимущественно на его мрачномъ, неутѣшительномъ для

человѣческаго чувства характерѣ. Главный вопросъ въ томъ: *истинно ли* это воззрѣніе, или нѣтъ? Составляемъ ли мы въ самомъ дѣлѣ преходящую частицу физическаго міра, безвластную и безсильную противъ него, способную въ лучшемъ случаѣ лишь на субъективный и мгновенный проблескъ высшаго сознанія, которое не спасаетъ насъ отъ смерти, а само неизбѣжно исчезаетъ вмѣстѣ съ разрушеніемъ физическаго организма? Истинно ли это такъ?

Убѣждаться въ истинности чего-либо можно тремя путями: религіознымъ, чрезъ откровеніе свыше и свидѣтельство священныхъ авторитетовъ; чисто-раціональнымъ, посредствомъ философскаго размышленія и эмпирическимъ — въ силу фактовъ опыта. Религіозныя основанія истины пріемлются только вѣрующими, чисто-раціональныя или философскія убѣдительны только для меньшинства, способнаго къ умозрительному мышленію; эмпирическія доступны всѣмъ и каждому.

Отсюда понятенъ общій интересъ къ тѣмъ явленіямъ, которыя мы назвали психургическими; ибо эти явленія — если только они достовѣрны — доказываютъ эмпирически самостоятельную дѣйствительность нашей души, ея реальную мощь и способность пересиливать механическія данныя внѣшняго міра. При изученіи этихъ явленій самые великіе и важные для человѣка вопросы изъ святилища вѣры и съ недосягаемыхъ вершинъ умозрѣнія переносятся на открытую и общедоступную площадь матеріальныхъ фактовъ; здѣсь спиритуалисты стараются побѣдить матеріализмъ въ его собственной области.

До сихъ поръ однако побѣда не достигнута, все еще sub judice lis est. Изученіе психургическихъ явленій можетъ похвалиться многими успѣхами, но ни одинъ изъ нихъ еще не упроченъ окончательно; и противники все еще могутъ, не впадая въ явный абсурдъ, отрицать самое существованіе психургическихъ явленій. Нехорошо только, что они, не ограничиваясь этимъ, прибѣгаютъ иногда къ запугиванію общества, выставляя занятія психургіей въ высшей степени опасными и зловредными. Указать отдѣльные случаи вреда отъ психургическихъ занятій, конечно, можно; но не слѣдуетъ забывать той азбучной истины, что нѣтъ такого дѣла на свѣтѣ, которое было бы обезпечено отъ злоупотребленій. Не безъ основанія вѣдь и древній поэтъ восклицалъ:

Tantum religio potuit suadere malorum!

Лондонское общество for psychical researches, во главѣ котораго стоятъ положительные ученые, свободные отъ доктринерскихъ предразсудковъ, предприняло между прочимъ, въ лицѣ трехъ своихъ членовъ, гг. Гёрнея, Майерса и Подмора, изслѣдованіе того особаго отдѣла психургіи, которому посвящена предлагаемая книга. Большая

часть сочиненія занята собраніемъ документально удостовѣренныхъ случаевъ ненамѣреннаго воздѣйствія на разстояніи умирающихъ или въ смертельной опасности находящихся субъектовъ на другія лица, близкія ихъ сердцу, но далекія по мѣсту. Степень реальности такихъ воздѣйствій различна—отъ глухого чувства тоски до полной зрительной, слуховой и осязательной галлюцинаціи; а также разстоянія, на которыхъ происходитъ воздѣйствіе, варьируютъ отъ полуверсты до полуокружности земного шара.

Эти факты непосредственнаго воздѣйствія на разстояніи, удачно названныя *телепатическими*, доказываютъ (насколько достовѣрность ихъ поставлена внѣ сомнѣнія) власть нашей души надъ пространствомъ и даютъ эмпирическое подтвержденіе тому положенію, которое умозрительно доказано Кантомъ, именно, что не мы находимся въ пространствѣ, а пространство—въ насъ.

Задача труда и значеніе собраннаго матерьяла достаточно выяснены авторами въ обширномъ введеніи и другихъ мѣстахъ книги. Мнѣ остается только сказать нѣсколько словъ о переводѣ. Главы, имѣющія теоретическій характеръ, сокращенно переведены съ англійскаго мною самимъ; прочія—подъ моею редакціей; только для главъ XIV--XVIII переводчикъ пользовался французскимъ сокращеннымъ переводомъ Марилье. Въ общемъ, русскій переводъ полнѣе французскаго.

Я думаю, что всякій безпристрастный человѣкъ по прочтеніи этой книги придетъ къ тому же заключенію, къ которому пришелъ и я: нѣтъ никакого вѣроятія, чтобы всѣ разсказанныя здѣсь происшествія были только вымысломъ или самообольщеніемъ.

---

*Примѣчаніе.* Въ русскомъ переводѣ пропущена глава XIII, посвященная опроверженію теоріи случайнаго совпаденія (theory of chance-coincidence). Такая теорія представляется лишь въ отвлеченной возможности; дѣйствительно ея никто не выставлялъ и едва-ли когда-нибудь выставитъ; поэтому ея опроверженіе, хотя и свидѣтельствуетъ о чрезвычайной добросовѣстности англійскихъ авторовъ, ограждающихъ свой предметъ со всѣхъ возможныхъ сторонъ, но для читателей оно совершенно излишне. Я хотѣлъ сначала отнести эту главу въ особое приложеніе, но потомъ рѣшилъ вовсе выпустить. Для оправданія этого пропуска объясню здѣсь кратко, въ чемъ дѣло. Настоящая книга (въ англійскомъ подлинникѣ) содержитъ болѣе 600 случаевъ такъ-называемыхъ правдивыхъ, или *вѣщихъ* галлюцинацій, т. е. такихъ, съ которыми совпадали дѣйствительныя происшествія,

въ нихъ указанныя. Лица, a priori отрицающія возможность подобныхъ явленій, будутъ, конечно, оспаривать фактическую достовѣрность самихъ совпаденій и признавать всѣ эти разсказы въ существенныхъ пунктахъ за простой вымыселъ и обманъ. Если же кто, убѣжденный доводами и свидѣтельствами, собранными въ этой книгѣ, допуститъ фактическую достовѣрность совпаденія между данными галлюцинаціями и соотвѣтствующими имъ внѣшними событіями, то навѣрное онъ не станетъ объяснять этого многократнаго совпаденія простою случайностью. Такое объясненіе было бы еще возможно, если бы галлюцинаціи у здоровыхъ людей (клиническія явленія исключены изъ этого сборника) были вообще дѣломъ обыкновеннымъ. Если бы каждый изъ насъ ежедневно имѣлъ какую-нибудь галлюцинацію, то могло бы, конечно, случиться, что нѣкоторыя изъ этихъ галлюцинацій совпадали съ соотвѣтственными объективными фактами безъ необходимости предполагать здѣсь прямую причинную связь. Но на самомъ дѣлѣ всякія галлюцинаціи у здоровыхъ (въ другихъ отношеніяхъ) людей, суть явленіе ничуть не заурядное, а, напротивъ, чрезвычайно рѣдкое. Наши авторы представили тому статистическое доказательство. Они произвели опросъ въ довольно обширномъ кругу лицъ, и оказалось, что изъ 5705 человѣкъ только 21 имѣли въ своей жизни какую-нибудь зрительную галлюцинацію, притомъ 19 человѣкъ имѣли таковую разъ въ жизни, а двое — по два раза. При такой крайней рѣдкости галлюцинацій, то число галлюцинацій *вѣщихъ*, которое собрано въ этой книгѣ, оказывается весьма значительнымъ, и если признать ихъ достовѣрными, то никому въ голову не придетъ относить ихъ къ простой случайности. Между тѣмъ авторы путемъ сложныхъ вычисленій, на основаніи теоріи вѣроятностей, показываютъ, что для возможности допустить случайный характеръ даннаго числа совпаденій, необходимо было бы, чтобы число всѣхъ галлюцинацій (въ данной средѣ и въ данный періодъ времени) выражалось трилліонами. Это обстоятельное приведеніе ad absurdum такого мнѣнія, котораго нелѣпость и безъ того очевидна, могло быть выпущено безъ ущерба для читателей.

Противники телепатіи навѣрное не будутъ говорить о случайности собранныхъ здѣсь совпаденій; они ограничутся отрицаніемъ ихъ фактической достовѣрности. Это отрицаніе будетъ частію голословно, частію основано на натяжкахъ и придиркахъ къ мелочамъ; авторы уже достаточно имѣли дѣло съ такимъ отрицаніемъ, и все, что можно по поводу его сказать, сказано ими въ различныхъ мѣстахъ книги.

# Первый шагъ къ положительной эстетикѣ.

## 1894.

### I.

Къ числу многихъ литературныхъ реакцій послѣдняго времени,—частью вызванныхъ противоположными крайностями, а частью ничѣмъ положительнымъ не вызванныхъ,—присоединилась и реакція въ пользу „чистаго“ искусства, или „искусства для искусства“. Она несомнѣнно принадлежитъ къ первому разряду—къ разряду реакцій *извинительныхъ;* противоположная крайность, которою она вызвана, у всѣхъ въ памяти. Но неужели это такая неотвратимая для насъ судьба—одну неправду уравновѣшивать другою и подчинять наше умственное развитіе дурно и „жестокосердно“ понятому закону возмездія: око за око и зубъ за зубъ? Если, какъ обыкновенно говорятъ, одно заблужденіе *естественно* вызываетъ другое противоположное, то подчиняться такому естественному процессу заблужденій не совсѣмъ естественно для человѣка, какъ существа разумнаго,—для него гораздо естественнѣе всякому заблужденію противопоставлять простую и чистую правду; это къ тому же и плодотворнѣе.

Когда, напримѣръ, писатели, объявлявшіе Пушкина „пошлякомъ“, въ подтвержденіе этой мысли спрашивали: „какую же пользу приносила и приноситъ поэзія Пушкина?“—а имъ на это съ негодованіемъ возражали: „Пушкинъ—жрецъ чистаго искусства, прекрасной формы; поэзія не должна быть полезна, поэзія выше пользы!“—то такія слова не отвѣчаютъ ни противнику, ни правдѣ, и въ результатѣ оставляютъ только взаимное непониманіе и презрѣніе. А между тѣмъ настоящій, справедливый отвѣтъ такъ простъ и близокъ: „нѣтъ, поэзія Пушкина, взятая въ *цѣломъ* (ибо нужно мѣрить „доброю мѣрою“), приносила и приноситъ большую пользу, потому что совершенная красота ея формы усиливаетъ дѣйствіе того духа, который въ ней воплощается, а духъ этотъ—живой, благой и

возвышенный, какъ онъ самъ свидѣтельствуетъ въ извѣстныхъ стихахъ:

И долго буду тѣмъ любезенъ я народу,
Что чувства добрыя я лирой пробуждалъ,
Что въ сей жестокій вѣкъ я прославлялъ свободу
И милость къ падшимъ призывалъ...

Такой справедливый отвѣтъ былъ бы умѣстенъ и убѣдителенъ даже въ томъ случаѣ, еслибы противникъ въ своемъ увлеченіи подъ пользою разумѣлъ только пользу матеріальную и требовалъ бы отъ поэзіи „печныхъ горшковъ“; ибо и въ такомъ случаѣ нетрудно было бы растолковать, что хотя добрыя чувства сами по себѣ и недостаточны для снабженія всѣхъ людей необходимою домашнею утварью, однако *безъ* такихъ чувствъ не могло бы быть даже рѣчи о подобномъ полезномъ предпріятіи за отсутствіемъ внутреннихъ къ нему побужденій,—тогда возможна была бы только непрерывная война за горшки, а никакъ не справедливое ихъ распредѣленіе на пользу общую.

Еслибы сторонники „искусства для искусства“ разумѣли подъ этимъ только, что художественное творчество есть особая дѣятельность человѣческаго духа, удовлетворяющая особенной потребности и имѣющая собственную область, то они, конечно, были бы правы, но тогда имъ нечего бы было и поднимать реакцію во имя такой истины, противъ которой никто не станетъ серьезно спорить. Но они идутъ гораздо дальше; они не ограничиваются справедливымъ утвержденіемъ специфической особенности искусства, или самостоятельности тѣхъ *средствъ*, какими оно дѣйствуетъ, а отрицаютъ всякую существенную связь его съ другими человѣческими дѣятельностями и необходимое *подчиненіе* его общимъ жизненнымъ цѣлямъ человѣчества, считая его чѣмъ-то въ себѣ замкнутымъ и безусловно самодовлѣющимъ; вмѣсто законной *автономіи* для художественой области они проповѣдуютъ *эстетическій сепаратизмъ.* Но хотя бы даже искусство было точно такъ же необходимо для всего человѣчества, какъ дыханіе для отдѣльнаго человѣка, то вѣдь и дыханіе существенно зависитъ отъ кровообращенія, отъ дѣятельности нервовъ и мускуловъ, и оно подчинено жизни цѣлаго; и самыя прекрасныя легкія не оживятъ его, когда поражены другіе существенные органы. Жизнь цѣлаго не исключаетъ, а, напротивъ, требуетъ и предполагаетъ относительную самостоятельность частей и ихъ функцій,—но безусловно самодовлѣющею никакая частная функція въ своей отдѣльности не бываетъ и быть не можетъ.

Безполезно для сторонниковъ эстетическаго сепаратизма и слѣдующее тонкое различеніе, дѣлаемое нѣкоторыми. Допустимъ, говорятъ они, что въ общей жизни искусство связано съ другими дѣятельностями, и всѣ онѣ вмѣстѣ подчинены окончательной цѣли историческаго развитія; но эта связь и эта цѣль, находясь за предѣлами нашего сознанія, осуществляются сами собою, помимо насъ, — и слѣдовательно не могутъ опредѣлять наше отношеніе къ той или другой человѣческой дѣятельности; отсюда заключеніе: пускай художникъ будетъ только художникомъ, думаетъ только объ эстетически прекрасномъ, о красотѣ формы, пусть для него, кромѣ этой формы, не существуетъ ничего важнаго на свѣтѣ.

Подобное разсужденіе, имѣющее въ виду превознести искусство, на самомъ дѣлѣ глубоко его унижаетъ, — оно дѣлаетъ его похожимъ на ту работу фабричнаго, который всю жизнь долженъ выдѣлывать только извѣстные колесики часового механизма, а до цѣлаго механизма ему нѣтъ никакого дѣла. Конечно, служеніе псевдо-художественной формѣ гораздо *пріятнѣе* фабричной работы, но для разумнаго сознанія одной пріятности мало.

И на чемъ же основывается это убѣжденіе въ роковой безсознательности историческаго процесса, въ безусловной непознаваемости его цѣли? Если требовать опредѣленнаго и адэкватнаго представленія объ окончательномъ состояніи человѣчества, представленія конкретнаго и реальнаго, то, конечно, оно никому недоступно, — и не столько по ограниченности ума человѣческаго, сколько потому, что самое понятіе *абсолютно окончательнаго* состоянія, какъ заключенія *временнаго* процесса — содержитъ въ себѣ *логическія* трудности, едва ли устранимыя. Но вѣдь такое невозможное представленіе о немыслимомъ предметѣ ни къ чему и не нужно. Для сознательнаго участія въ историческомъ процессѣ совершенно достаточно общаго понятія о его направленіи, достаточно имѣть идеальное представленіе о той, говоря математически, *предѣльной* величинѣ, къ которой несомнѣнно и непрерывно приближаются *перемѣнныя* величины человѣческаго прогресса, хотя по природѣ вещей никогда не могутъ совпасть съ нею. А объ этомъ идеальномъ предѣлѣ, къ которому *реально* двигается исторія, всякій, не исключая и эстетическаго сепаратиста, можетъ получить совершенно ясное понятіе, если только онъ обратится за указаніями не къ предвзятымъ мнѣніямъ и дурнымъ инстинктамъ, а къ тѣмъ выводамъ изъ историческихъ фактовъ, за которые ручается разумъ и свидѣтельствуетъ совѣсть.

Несмотря на всѣ колебанія и зигзаги прогресса, несмотря на

нынѣшнее обостреніе милитаризма, націонализма, антисемитизма, динамитизма и проч., и проч., все-таки остается несомнѣннымъ, что *равнодѣйствующая* исторіи идетъ отъ людоѣдства къ человѣколюбію, отъ безправія къ справедливости и отъ враждебнаго разобщенія частныхъ группъ къ *всеобщей солидарности*. Доказывать это значило бы излагать сравнительный курсъ всеобщей исторіи. Но для добросовѣстныхъ пессимистовъ, смущаемыхъ ретроградными явленіями настоящей эпохи, достаточно будетъ напомнить, что самыя эти явленія ясно показываютъ безповоротную силу общаго историческаго движенія.

Вотъ два примѣра изъ совершенно различныхъ областей, но приводящіе къ одной и той же морали. Явился въ Германіи талантливый писатель (къ сожалѣнію, оказавшійся душевно-больнымъ), который сталъ проповѣдывать, что состраданіе есть чувство низкое, недостойное уважающаго себя человѣка; что нравственность годится только для рабскихъ натуръ; что человѣчества нѣтъ, а есть господа и рабы, полубоги и полускоты, что первымъ все позволено, а вторые обязаны служить орудіемъ для первыхъ и т. п. И что̀ же? Эти идеи, въ которыя нѣкогда вѣрили и которыми жили подданные египетскихъ фараоновъ и царей ассирійскихъ,—идеи, за которыя еще и теперь изъ послѣднихъ силъ бьются Беганзинъ въ Дагомеѣ и Лобэнгула въ землѣ Матэбельской,—онѣ были встрѣчены въ нашей Европѣ какъ что-то необыкновенно оригинальное и свѣжее, и въ этомъ качествѣ повсюду имѣли grand succès de surprise. Не доказываетъ ли это, что мы успѣли не только пережить, а даже забыть то, чѣмъ жили наши предки, такъ что ихъ міросозерцаніе получило для насъ уже прелесть новизны? А что подобное никогда и нигдѣ не предусмотрѣнное воскрешеніе мертвыхъ идей вовсе не страшно для живыхъ,—это видно уже изъ одного фактическаго соображенія: кромѣ двухъ классовъ людей, припоминаемыхъ Ницше,—гордыхъ господъ и смиренныхъ рабовъ—повсюду развился еще третій—рабовъ несмиренныхъ, т. е. переставшихъ быть рабами,—и благодаря распространенію книгопечатанія и множеству другихъ неизбѣжныхъ и неотвратимыхъ золъ, этотъ третій классъ (который не ограничивается однимъ tiers-état) такъ разроссся, что уже почти поглотилъ два другіе. Вернуться добровольно къ смиренію и рабской покорности эти люди не имѣютъ никакого намѣренія, а принудить ихъ некому и нечѣмъ,—по крайней мѣрѣ, до пришествія антихриста и пророка его съ ложными чудесами и знаменіями; да и этой послѣдней замаскированной реакціи дагомейскихъ идеаловъ хватитъ только ненадолго.

Второй примѣръ того, какъ реакціонныя явленія свидѣтельствуютъ объ истинномъ прогрессѣ—это характеръ нынѣшняго милитаризма: при такихъ огромныхъ вооруженіяхъ и при такомъ чрезвычайномъ обостреніи національнаго соперничества и вражды—такая небывалая нерѣшительность начать войну! Всякій невольно чувствуетъ и понимаетъ, что при нынѣшней всесторонней *связности* между различными частями человѣчества невозможно будетъ локализовать вооруженнаго столкновенія, и что небывалая громадность силъ по численности войскъ и смертоносности вооруженій представитъ войну во всемъ ея, еще никогда прежде невиданномъ, ужасѣ и сдѣлаетъ нравственно и матеріально невозможнымъ ея повтореніе. Значитъ, одно изъ двухъ: или несмотря на весь милитаризмъ, война все-таки не начнется, или же, если начнется, то будетъ *послѣднею*. Милитаризмъ съѣстъ войну. Вооруженныя политическія усобицы между націями неизбѣжно прекратятся, какъ прекратились прежнія постоянныя усобицы ихъ между отдѣльными внутри странъ областями и городами.

Мѣстная исторія показываетъ, какъ здѣсь или тамъ тяжелыми, запутанными и нерѣдко кривыми путями собиралась земля вокругъ народныхъ вождей, и какъ мало-по-малу росло и развивалось національное сознаніе. Но и всеобщая исторія также показываетъ намъ, какъ еще болѣе трудными и сложными путями *собирается вся земля*, цѣлое человѣчество вокругъ невидимаго, но могучаго центра христіанской культуры, и какъ, несмотря ни на какія препятствія, все ростетъ и крѣпнетъ сознаніе всемірнаго единства и солидарности. Эту аналогію между національнымъ и всемірнымъ „собираніемъ земли“ можно было бы провести еще дальше, но я ограничиваюсь только очевидными и безспорными чертами.

Итакъ, у исторіи (а слѣдовательно и у всего мірового процесса) есть цѣль, которую мы несомнѣнно знаемъ,—цѣль всеобъемлющая и вмѣстѣ съ тѣмъ достаточно опредѣленная для того, чтобы мы могли сознательно участвовать въ ея достиженіи; ибо относительно всякой идеи, всякаго чувства и всякаго дѣла человѣческаго всегда можно по разуму и совѣсти рѣшить, согласно ли оно съ идеаломъ всеобщей солидарности, или противорѣчитъ ему, направлено ли оно къ осуществленію истиннаго всеединства[1]), или противодѣйствуетъ ему. А если

---

[1]) Я называю истиннымъ или положительнымъ всеединствомъ такое, въ которомъ единое существуетъ не на счетъ всѣхъ или въ ущербъ имъ, а въ пользу всѣхъ. Ложное, отрицательное единство подавляетъ или поглощаетъ входящіе въ него элементы, и само оказывается такимъ образомъ *пустотою;* истинное единство сохраняетъ и усиливаетъ свои элементы, осуществляясь въ нихъ какъ *полнота* бытія.

такъ, то гдѣ же право для какой-нибудь человѣческой дѣятельности отдѣляться отъ общаго движенія, замыкаться въ себѣ, объявлять себя своею собственною и единственною цѣлью? И въ частности, гдѣ права̀ эстетическаго сепаратизма? Нѣтъ: искусство не для искусства, а для осуществленія той полноты жизни, которая необходимо включаетъ въ себѣ и особый элементъ искусства—красоту, но включаетъ не какъ что-нибудь отдѣльное и самодовлѣющее, а въ существенной и внутренней связи со всѣмъ остальнымъ содержаніемъ жизни.

Отвергнуть фантастическое отчужденіе красоты и искусства отъ общаго движенія міровой жизни, признать, что художественная дѣятельность не имѣетъ въ себѣ самой какого-то особаго высшаго предмета, а лишь *по-своему*, своими средствами служитъ общей жизненной цѣли человѣчества—вотъ первый шагъ къ истинной положительной эстетикѣ. Этотъ шагъ въ русской литературѣ сдѣланъ около сорока лѣтъ тому назадъ авторомъ эстетическаго трактата, который (вмѣстѣ съ другими, менѣе важными, но также не лишенными интереса этюдами того же писателя) весьма кстати перепечатанъ былъ именно теперь—въ виду возрожденія у насъ эстетическаго сепаратизма. Желая указать положительное значеніе и заслугу этого стараго, но не устарѣвшаго трактата, я вовсе не закрываю глаза ни на многіе его частные недостатки, ни на общую неполноту представляемаго имъ воззрѣнія. Въ свое время многіе были увѣрены, что авторъ „эстетическихъ отношеній искусства къ дѣйствительности“ сказалъ послѣднее слово въ этой области. Я такъ далекъ отъ подобной мысли, что утверждаю какъ разъ обратное: онъ сказалъ вовсе не послѣднее, а только *первое* слово истинной эстетики. Но я считаю несправедливымъ отъ сдѣлавшаго нѣчто—требовать, чтобы онъ сдѣлалъ все, и думаю, что неизбѣжная недостаточность перваго шага сама собою устранится, когда будутъ сдѣланы дальнѣйшіе шаги.

## II.

Если нашъ авторъ подчиняетъ искусство дѣйствительности, то, конечно, не въ томъ смыслѣ, въ какомъ иные современные ему писатели объявляли, что „сапоги важнѣе Шекспира“. Онъ утверждаетъ только, что *красота* дѣйствительной жизни выше красоты созданій художественной фантазіи [1]). Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ отстаиваетъ реальность

[1]) „Эстетика и поэзія“ („Современникъ“, 1854–61 гг.). Изданіе М. Н. Чернышевскаго. Спб. 1893, стр. 81.

красоты противъ гегельянской эстетики, для которой прекрасное „является только призракомъ“, проистекающимъ отъ непроницательности взгляда, не просвѣтленнаго философскимъ мышленіемъ, передъ которымъ исчезаетъ кажущаяся полнота проявленія идеи въ отдѣльномъ предметѣ (т. е. красота), такъ что чѣмъ выше развито мышленіе, тѣмъ болѣе исчезаетъ передъ нимъ прекрасное, и, наконецъ, для вполнѣ развитаго мышленія есть только истинное, а прекраснаго нѣтъ“ [1]).

Въ противоположность такому взгляду нашъ авторъ признаетъ красоту существеннымъ свойствомъ дѣйствительныхъ предметовъ и настаиваетъ на ея фактической реальности—не для человѣка только, но и въ природѣ, и для природы. „Понимая прекрасное какъ полноту жизни, мы должны будемъ признать, что стремленіе къ жизни, проникающее всю природу, есть вмѣстѣ и стремленіе къ произведенію прекраснаго. Если мы должны вообще видѣть въ природѣ не цѣли, а только результаты, и потому не можемъ назвать красоту цѣлью природы, то не можемъ не назвать ее существеннымъ результатомъ, къ произведенію котораго направлены силы природы. Непреднамѣренность, безсознательность этого направленія нисколько не мѣшаетъ его реальности, какъ безсознательность геометрическаго стремленія въ пчелѣ, безсознательность стремленія къ симмеріи въ растительной силѣ, нисколько не мѣшаетъ правильности шестиграннаго строенія ячеекъ сота, симметріи двухъ половинъ листа“ [2]).

Значительную часть своего трактата авторъ посвятилъ подробному доказательству той мысли, „что произведеніе искусства можетъ имѣть преимущество передъ дѣйствительностью развѣ въ двухъ-трехъ ничтожныхъ отношеніяхъ, и по необходимости остается далеко ниже ея въ существенныхъ своихъ качествахъ“ [3]). Въ этой обширной аргументаціи (38—81 стр). много наивнаго (не нужно забывать, что это—юношеская диссертація), иныя спорныя вещи голословно утверждаются, а другія, безспорныя, доказываются съ педантичною полнотою; но всѣ эти недостатки и излишества не должны закрывать отъ насъ того, что доказываемая мысль *вѣрна*,—до такой степени вѣрна, что читатель, недовольный пространною прозой автора, можетъ найти краткое, но точное выраженіе того же самого воззрѣнія на противопо-

---

[1]) Тамъ же, стр. 2—3. Въ этихъ словахъ гегельянская точка зрѣнія болѣе „выводится на свѣжую воду“, нежели просто излагается; но сущность дѣла передана совершенно вѣрно.

[2]) Стр. 42–43.

[3]) Стр. 80.

ложномъ полюсѣ нашей литературы, въ слѣдующемъ стихотвореніи Фета:

Кому вѣнецъ: богинѣ ль красоты,
*Иль въ зеркалѣ ея изображенью?*
Поэтъ смущенъ, когда дивишься ты
Богатому его воображенью.
Не я, мой другъ, а Божій міръ богатъ:
Въ пылинкѣ онъ лелѣетъ *жизнь* и множитъ,
И что̀ одинъ твой выражаетъ взглядъ,
Того поэтъ пересказать не можетъ.

Но если такъ, то въ чемъ же значеніе и задача искусства? Нашъ авторъ подходитъ къ этому вопросу съ настоящей стороны. Опровергнувъ то мнѣніе, будто художество создаетъ совершенную красоту, какой нѣтъ въ дѣйствительности, онъ замѣчаетъ: „Въ произведеніяхъ искусства нѣтъ совершенства; кто недоволенъ дѣйствительною красотою, тотъ еще меньше можетъ удовлетвориться красотою, создаваемою искусствомъ. Итакъ, невозможно согласиться съ обыкновеннымъ объясненіемъ значенія искусства; но въ этомъ объясненіи есть намеки, которые могутъ быть названы справедливыми, если будутъ истолкованы надлежащимъ образомъ. Человѣкъ не удовлетворяется прекраснымъ въ дѣйствительности, ему мало этого прекраснаго—вотъ въ чемъ сущность и правдивость обыкновеннаго объясненія, которая, будучи ложно понимаема сама, нуждается въ объясненіи“ [1]).

Собственное объясненіе автора неудовлетворительно, и я не буду на немъ останавливаться. Я не стану также защищать всѣ тѣ 17 тезисовъ, которыми заканчивается его диссертація. Главное ея содержаніе сводится къ двумъ положеніямъ: 1) существующее искусство есть лишь слабый суррогатъ дѣйствительности, и 2) красота въ природѣ имѣетъ объективную реальность,—и *эти* тезисы *останутся*. Ихъ утвержденіе въ трактатѣ, стѣсненное предѣлами особаго философскаго кругозора автора (онъ былъ въ то время крайнимъ приверженцемъ Фейербаха), не разрѣшаетъ, а только ставитъ настоящую задачу; но вѣрная постановка есть первый шагъ къ разрѣшенію. Только на основаніи этихъ истинъ (объективность красоты и недостаточность искусства), а никакъ не чрезъ возвращеніе къ артистическому дилеттантизму, возможна будетъ дальнѣйшая плодотворная работа въ области эстетики, которая должна связать художественное творчество съ высшими цѣлями человѣческой жизни.

---

[1]) Стр. 89.

# Буддійское настроеніе въ поэзіи.

1894.

Сочиненія гр. А. Голенищева-Кутузова. Два тома. СПБ. 1894 г.

## I.

Многіе изъ нашихъ писателей уже находили въ легендахъ буддизма мотивы и сюжеты для своихъ произведеній; но настоящимъ представителемъ буддійскаго *настроенія* должно признать такого поэта, который, повидимому, вовсе не интересуется буддизмомъ, и вообще строго охраняетъ свой русскій стихъ отъ всякихъ чужеродныхъ именъ и терминовъ.

Литературная значительность гр. А. А. Голенищева-Кутузова достаточно признана и публикою,—его стихотворенія издаются въ третій разъ,—и академіей наукъ, избравшей его въ члены-корреспонденты и поручающей ему оцѣнку поэтическихъ сочиненій, представляемыхъ на Пушкинскую премію. Это признаніе вполнѣ заслуженно: если не по возрасту, то по литературному типу гр. Кутузовъ можетъ быть названъ „остальнымъ изъ стаи славной“ тѣхъ поэтовъ, которые явились вслѣдъ за Пушкинымъ и Лермонтовымъ; болѣе, чѣмъ у кого-либо, въ его стихѣ слышится какое-то пушкинское вѣяніе; рамки трехъ главныхъ его произведеній („Старыя рѣчи“, „Дѣдъ простилъ“ и „Развѣтъ“) не выходятъ изъ предѣловъ той „деревни, гдѣ скучалъ Евгеній“, а въ первой изъ этихъ трехъ поэмъ къ пушкинскому внушенію нужно отнести и главный характеръ и развязку. Но при этой зависимости, о которой я упоминаю, конечно, не для упрека, между поэзіей Пушкина и гр. Кутузова существуетъ — не говоря о силѣ и размѣрахъ — ясное различіе въ настроеніи и тонѣ. У Пушкина тонъ бодрый, радостный и увѣренный; при самыхъ языческихъ, мірскихъ и даже грѣховыхъ сюжетахъ настроеніе его все-таки христіанское,—это поэзія жизни и воскресенія. У гр. Кутузова, напротивъ, тонъ минорный, настроеніе без-

надежное, онъ поэтъ смерти и Нирваны, хотя это последнее столь нынѣ злоупотребляемое слово и не встрѣчается въ его стихахъ.

Гейне раздѣлялъ всѣ умы на „эллиновъ“ и „іудеевъ“; нашъ поэтъ не принадлежитъ ни къ тѣмъ, ни къ другимъ: онъ буддистъ,— разумѣется, не въ смыслѣ какихъ-нибудь догматовъ и ученій, а въ смыслѣ того душевнаго настроенія, которое кристаллизовалось исторически въ религіи Шакьямуни, но можетъ существовать индивидуально, независимо отъ нея. Я имѣю въ виду не порицаніе и не похвалу, а пока только *опредѣленіе.* Я вывожу его изъ разбора трехъ названныхъ поэмъ, на которыхъ главнымъ образомъ основано литературное значеніе нашего поэта. Помимо намѣренія, а можетъ быть и помимо сознанія автора эти три лирическія поэмы связаны между собою какъ послѣдовательныя ступени въ развитіи одного и того же настроенія [1]).

## II.

Одинокій, во всемъ отчаявшійся преждевременный старикъ возвращается послѣ многихъ лѣтъ странствія въ свой деревенскій обветшалый домъ, гдѣ его узнаетъ и привѣтствуетъ только дряхлый песъ. Все остальное ему чуждо, онъ окруженъ блѣдными призраками воспоминаній и мертвыми слѣдами минувшаго.

Онъ въ нихъ безмолвно, тихо бродитъ,
Какъ гость могилъ, среди крестовъ
И сердцу милыхъ мертвецовъ
По ветхимъ надписямъ находитъ
И внемлетъ смертный ихъ покой,
Къ гробамъ приникнувъ головой.—
Въ толпѣ иныхъ воспоминаній
Живѣй являлося одно.
Огнемъ несбывшихся желаній
Больнѣе душу жгло оно.

Найдя старую тетрадь дневника, унылый путникъ читаетъ въ ней краткую исторію своей любви къ женѣ пріятеля и деревенскаго сосѣда. Эта исторія проста и довольно обыкновенна.

Вѣдь замужъ вышла ты и рано и случайно.
Попался «человѣкъ хорошій», полюбилъ...

[1]) Внѣшній признакъ принадлежности этихъ пьесъ къ лирической, а не къ эпической поэзіи, состоитъ въ *безъимянности* дѣйствующихъ лицъ. Только второй разсказъ приближается нѣсколько къ эпическому строю, соотвѣтственно чему и два главныя лица въ немъ обозначены, хотя не именами, а титулами.

Ему ты отдалась, хотя, быть можетъ, тайно
И сознавалась въ томъ, что чуждъ тебѣ онъ былъ.

Этотъ „хорошій человѣкъ“ оказывается таковымъ лишь въ самомъ широкомъ смыслѣ. При совершенной умственной пустотѣ онъ такъ грубъ, что обнимаетъ и цѣлуетъ свою жену при постороннемъ, и въ концѣ-концовъ подъ вліяніемъ вина увлекается азартной игрой и проигрываетъ въ одну ночь все свое состояніе, послѣ чего его постигаетъ ударъ паралича. Наканунѣ этой катастрофы жена имѣла краткое любовное объясненіе съ героемъ, и назначила ему свиданіе:

«Я завтра вечеромъ останусь здѣсь одна—
У мужа въ городѣ какое-то есть дѣло.
Пройдите прямо въ садъ—подъ липой у ручья
Мы съ вами встрѣтимся—тамъ ждать васъ буду я».

Но ждать пришлось не ей, а ему, и ждать до самой полночи.

Пѣтухъ вдали пропѣлъ. Съ ручья вдругъ потянуло
Холодной сыростью въ туманѣ спящихъ водъ...
Ждать больше нечего—она ужъ не придетъ...
И счастью не бывать!—сомнѣнье мнѣ шепнуло.
Должно быть счастье то чужое,—не мое!—
Я поднялъ голову—и увидалъ... ее!

. . . . . . . . . . . . . .

«Чтожъ не кидаетесь навстрѣчу вы ко мнѣ?
Я—видите—свое сдержала обѣщанье:
Я ваша... я пришла на тайное свиданье,
Въ потемкахъ крадучись, забывъ и стыдъ и честь.—
Да смѣйтесь, радуйтесь же!—добрую вамъ вѣсть
Съ собой я принесла: онъ боленъ, умираетъ...
Онъ въ этотъ самый мигъ, быть можетъ, призываетъ
Жену любимую. Да нѣтъ жены! Она—
Ушла къ любовнику—любимая жена!»

Такъ какъ растерявшійся герой хранитъ глубокое молчаніе, то героиня продолжаетъ иронизировать и, наконецъ, разражается рыданіями. Герой все-таки упорствуетъ въ безмолвіи и, наконецъ, долженъ выслушать слѣдующее объясненіе:

«Вотъ видите ли—такъ она мнѣ говорила—
Пока онъ счастливъ былъ, его я не любила.
Вы это поняли, вы это знали... Да,
Скрываться нечего, и тайны нѣтъ межъ нами.
Мнѣ душно было съ нимъ—легко мнѣ было съ вами.
Меня манили вы украдкою.—Куда?
Къ блаженству-ль, къ гибели?—Я спрашивать боялась...
Какъ птица въ клѣткѣ я безсмысленно металась.

И—правду горькую примите не сердясь—
Отъ скуки завлекла и полюбила васъ.
. . . . . . . . . . . . . .
Тотъ мужъ теперь изчезъ... Полуживой калѣка,
Безпомощный бѣднякъ явился предо мной
И, глядя мнѣ въ глаза съ покорною тоской,
Боясь не встрѣтить въ нихъ желанное участье,
Молилъ послѣднее ему оставить счастье
(То, что онъ требовать бы могъ!)—любовь мою...
И жалко мнѣ его—и я его люблю!
А къ вамъ теперь пришла проститься. Виновата
Во всемъ случившемся, быть можетъ, я одна,
И въ наказаніе за то нести должна
Суровый, тяжкій крестъ! Къ былому нѣтъ возврата.
Забудьте же меня, какъ я забуду васъ,
А мнѣ... О! мнѣ давно пора разстаться съ вами,
Пора идти къ нему!.. Все кончено межъ нами».
И, смолкнувъ, отъ земли не поднимая глазъ,
Какъ будто торопя забвенье и разлуку,
Она холодную мнѣ протянула руку.

Герой, которому слѣдовало бы говорить нѣсколько раньше, тутъ вдругъ упускаетъ прекрасный случай промолчать и хоть къ самому концу соблюсти свое достоинство.

«Ужель возврата нѣтъ?—я горько прошепталъ,—
Ужель за краткій часъ счастливаго забвенья
Должна разбиться жизнь? Ужели нѣтъ прощенья?
Не вѣрю!—вновь должны сойтись мы!.. Но когда?»
Она окинула меня печальнымъ взоромъ;
Не то съ усмѣшкою, не то съ нѣмымъ укоромъ
Тотъ взглядъ отвѣтилъ мнѣ: «конечно, никогда!»
И молча я смотрѣлъ, какъ призракъ удалялся,
Какъ въ мракѣ скрылся онъ,—и я одинъ остался.

Итакъ, дѣло кончается торжествомъ des ewig-Weiblichen—торжествомъ легкимъ, такъ какъ das zeitlich-Männliche могло бы быть лучше представлено. Исторія эта есть, конечно, варіація на пушкинскую тему:

Но я другому отдана
И буду вѣкъ ему вѣрна,—

варіація, однако, ослабленная. Пушкинская Татьяна отвергаетъ Онѣгина, котораго любитъ, и остается вѣрна мужу, котораго никогда не любила и котораго не имѣетъ причины жалѣть, такъ какъ онъ здоровъ, самоувѣренъ и самодоволенъ. Слѣдовательно, она поступаетъ исключительно въ силу нравственнаго долга,—случай рѣдкій

и интересный. Для героини гр. Кутузова исполненіе долга значительно облегчается двумя обстоятельствами: во-первыхъ, она въ сущности не любитъ героя, она сама признается, что только отъ скуки завлекала его, а во-вторыхъ, она жалѣетъ своего безпомощнаго мужа. Всякій пойметъ, какъ трудно для сколько-нибудь тонкой женской натуры обманывать полуживого, но все-таки сознающаго и чувствующаго калѣку, и слѣдовательно какъ легко ей остаться вѣрной долгу при такихъ условіяхъ. Отвлеченная идея обязанности мало говоритъ женскому сознанію — другое дѣло, когда она осязательно воплощается въ лицѣ безпомощнаго жалкаго существа, требующаго любви и попеченій. Если эта женщина отъ скуки готова была полюбить другого, то теперь ей некогда скучать, ея жизнь перестала быть пустою, у нея есть, хотя скорбное и тяжелое, но за то ясное и настоятельное дѣло. И однако несмотря на то, что нравственный исходъ коллизіи такъ облегченъ для нашей героини, все-таки не видно, чтобы этотъ исходъ былъ ея собственнымъ, безусловнымъ и безповоротнымъ рѣшеніемъ: является сильное подозрѣніе, что добродѣтельная развязка обусловлена неловкостью и безотвѣтностью героя. Еще до катастрофы ясно, что этому человѣку счастливымъ любовникомъ не бывать. Когда ему назначаютъ тайное свиданіе, онъ говоритъ—merci.

Я руку взялъ ея—рука ея дрожала.
Съ блаженной радостью прижавъ ее къ губамъ:
«Вы осчастливили меня,—спасибо вамъ!»
Сказалъ ей тихо я. Она не отвѣчала.

Люди, не лишенные такта, въ извѣстныхъ случаяхъ воздерживаются отъ прямыхъ изъявленій благодарности. Дальше — еще хуже. Когда не нужно, онъ говоритъ, а когда необходимо поддержать и ободрить бѣдную женщину, онъ молчитъ какъ рыба, чтобы опять заговорить, когда уже все кончено. Вообще онъ не обнаруживаетъ ничего, кромѣ чистосердечія, а съ такимъ прекраснымъ душевнымъ качествомъ никакъ не слѣдовало бы забираться ночью въ чужой садъ. Что касается до героини, еслибы ея благое рѣшеніе было принято сразу и окончательно послѣ катастрофы съ мужемъ, изъ жалости къ нему, то ей вовсе не зачѣмъ было бы идти на тайное свиданіе. Для холоднаго объясненія достаточно было бы письма. Или она боялась, чтобы герой, просидѣвши до утра надъ ручьемъ, не получилъ насморка? Впрочемъ, какъ мы видѣли, онъ и самъ оказался достаточно благоразумнымъ и собирался уходить домой еще при первыхъ пѣтухахъ. Мнѣ кажется несомнѣннымъ, что рѣшеніе было принято на мѣстѣ свиданія, вынужденное безнадежно пассивнымъ поведеніемъ героя.

Она шла въ состояніи крайне-возбужденномъ, полу-истерическомъ, и сама не знала, чѣмъ это кончится; но когда оказалось, что герой такъ же мало способенъ на какіе-нибудь поступки, какъ еслибы и онъ былъ пораженъ параличемъ, тогда въ ней произошла спасительная реакція, и она совершенно искренно объявляетъ свое рѣшеніе разстаться съ нимъ навсегда и вернуться къ исполненію долга. Но такъ какъ другого ей ничего и не оставалось, то здѣсь нѣтъ мѣста для нравственной коллизіи, и читатель остается въ неизвѣстности относительно будущей судьбы героини: — сохранитъ ли она свою добродѣтель при возможной встрѣчѣ съ другимъ, менѣе простодушнымъ, поклонникомъ?

Нужно, однако, замѣтить, что слабость характеровъ и неясность положенія закрываются здѣсь великолѣпными лирическими мѣстами. Читатель забываетъ и несостоятельность героя, и сомнительную доблесть героини, подъ впечатлѣніемъ такихъ, напримѣръ, стиховъ:

Она умолкнула, и посреди молчанья
Яснѣй, понятнѣй словъ, послышались рыданья.
Я ихъ не прерывалъ. Что могъ сказать я ей?
Сама природа-мать ея слезамъ внимала,
И ночь-волшебница любовнѣй и нѣжнѣй
Свой голубой покровъ надъ нею простирала,
Смиряла бережно мятежъ больной души
И ласковый привѣтъ шептала ей въ тиши.
А мѣсяцъ, между тѣмъ, всплывалъ все выше, выше,
Все необъятнѣе, все глубже былъ покой,
Неотразимѣй онъ овладѣвалъ душой
И слезы все лились обильнѣе и тише.
Грозы стихалъ порывъ, и грусти кроткій лучъ
Изъ-подъ густыхъ рѣсницъ, слезами отягченныхъ,
Въ глазахъ, вновь для меня знакомыхъ и смягченныхъ,
Блеснулъ мнѣ какъ лазурь сквозь убѣгавшихъ тучъ.

За подобные стихи можно простить автору и недостатки содержанія и нѣкоторыя странности въ родѣ слѣдующей. Выплакавшись вволю, героиня обращается къ своему безмолвному собесѣднику, между прочимъ, съ такими словами:

Васъ—*пришлаго въ дому*, *чужого человѣка*
Я мужу предпочла! Я съ вами заодно
Его обманывать *тайкомъ* хотѣла...

Непонятно, какой смыслъ имѣетъ здѣсь указаніе на *пришлаго*, *чужого*. Развѣ было бы лучше, еслибы она захотѣла имѣть любовникомъ своего родного отца, брата, или рожденнаго въ дому служи-

теля? Это напоминаетъ извѣстный анекдотъ о дѣвицѣ, которая говорила: „Хорошо было тебѣ, матушка, за батюшку замужъ идти, а мнѣ-то каково—за чужого!“ Было бы болѣе понятно и согласно съ обстоятельствами дѣла, еслибы вмѣсто того, чтобы упрекать себя за предпочтеніе чужого, она упрекнула своего сообщника за то, что, будучи не совсѣмъ чужимъ, а близкимъ пріятелемъ ея мужа, онъ рѣшился его обманывать; но и въ такомъ случаѣ не слѣдовало бы видѣть отягчающаго обстоятельства въ томъ, что обманъ производился *тайкомъ*, ибо „откровенный и прямодушный обманъ“ еще менѣе возможенъ, чѣмъ „родной любовникъ“. Еслибы героиня говорила такъ несообразно въ началѣ своей истерики, то можно было бы подумать, что авторъ намѣренно изобразилъ замѣшательство ея мыслей, но такъ какъ она говоритъ это, уже успокоившись, то здѣсь очевидный недосмотръ, который необходимо будетъ исправить въ слѣдующемъ изданіи.

## III.

Повторяю, не только эти мелочи, но и болѣе существенные недостатки характеровъ и дѣйствія не имѣютъ особенной важности въ этой *лирической* поэмѣ. Главное здѣсь—не лица и не то, что̀ съ ними происходитъ, а настроеніе, которое воплощается въ живыхъ образахъ разсказа и остается послѣ его чтенія. Это настроеніе есть съ начала до конца—безнадежность. Жизнь безсмысленна, а счастіе—мгновенная и обманчивая случайность. Герой раньше своей неудачи уже не вѣритъ въ возможность счастія—развѣ только въ ту единственную минуту, когда онъ столь неумѣстно благодаритъ за него. Онъ уже не вѣритъ на другой день, когда „объятъ невѣдомой и странною тревогой, онъ шелъ неторопясь пустынною дорогой... И самая любовь, какъ ночь въ красѣ своей, все становилася блѣднѣй и холоднѣй“. А вотъ его заключеніе и мораль всего разсказа:

Къ чему мечтанія, надежды лживый бредъ?!
Блаженъ, чье счастіе судьбою позабыто.
Мое мелькнуло мнѣ на мигъ—и ужъ разбито!
Разбито почему? За что?—Отвѣта нѣтъ.

Но еслибы оно и не было разбито несчастнымъ случаемъ, то все-таки оно оказалось бы несостоятельнымъ. Въ чемъ герой (или авторъ за него) полагаетъ цѣль жизни, ка́къ онъ понимаетъ ея смыслъ? Что

могъ и хотѣлъ онъ предложить бѣдной женщинѣ, неудовлетворенной житейскою пустотою?

Той цѣлью жизнь была во что бы то ни стало,—
Жизнь, полная страстей, веселья и тревогъ,
Съ мечтами юности, съ исканьемъ идеала,
Невиданныхъ небесъ, невѣдомыхъ дорогъ!
Она манила насъ волшебной красотою
Тумановъ голубыхъ, мерцаній и лучей
Къ той сказочной дали, любимой съ дѣтскихъ дней,
Куда, летая, мысль уносится порою
На отдыхъ отъ мірской, печальной темноты,
Отъ скуки будничной, отъ зла и суеты.

Изъ всѣхъ этихъ прекрасныхъ словъ только три имѣютъ нѣкоторый опредѣленный смыслъ, именно: страсти, веселье и тревоги. Но эти три реальные фактора счастья были вполнѣ доступны и мужу героини.

Доволенъ жизнію, онъ время проводилъ
И, кажется, равно отъ всей души любилъ
Тебя, и сельское хозяйство, и охоты,
Обѣды жирные съ гостями и виномъ,
И споры вечеромъ за карточнымъ столомъ.

Тутъ было, значитъ, мѣсто и страстямъ, и веселью, и тревогамъ, съ присоединеніемъ еще такого полезнаго и интереснаго занятія, какъ сельское хозяйство. А сверхъ этого герой могъ предложить своей возлюбленной лишь нѣсколько „голубыхъ тумановъ“, которые вообще никому не заказаны, и которые легко совмѣщаются со всею житейскою пошлостью. Если матеріальная жизнь безсмысленна, то она не пріобрѣтаетъ смысла отъ присоединенія къ ней идеала въ формѣ неопредѣленной фантазіи, или празднаго мечтанія о невиданныхъ небесахъ и невѣдомыхъ дорогахъ. Это не жизнь; а жизнь—въ законномъ ли бракѣ, или въ прелюбодѣяніи—все равно сведется къ тому, чѣмъ жилъ элементарный мужъ героини, и съ тѣмъ же—рано или поздно—концомъ. Заключеніе, значитъ, остается отрицательное, безнадежное.

Тѣмъ не менѣе, еслибы нашъ поэтъ остановился на этомъ первомъ разсказѣ „Старыя рѣчи“, то я не рѣшился бы обозначить его настроеніе, какъ буддійское, даже въ самомъ широкомъ смыслѣ этого термина; впечатлѣніе здѣсь двоится, благодаря заключительнымъ словамъ героини, которыя хотя безъ достаточной психологической мотиваціи, все-таки указываютъ на новый смыслъ жизни, открываемый нравственнымъ подвигомъ и самопожертвованіемъ. Этотъ мотивъ,

хотя и не оригинальный, и не выдержанный, высказывается, однако, нашимъ поэтомъ съ неподдѣльнымъ вдохновеніемъ.

Одинъ—вновь для нея далекій и чужой;
Одинъ—униженный, забытый, оскорбленный,
Поверженный во прахъ, колѣнопреклоненный
Предъ новой, чистою могучей красотой!
Къ ней не дерзаетъ страсть поднять съ моленьемъ очи,
Уста не властны ей слова любви шептать;
Ее желать нельзя, но и забыть нѣтъ мочи,—
Возможно лишь бѣжать, бѣжать, бѣжать!
Куда-нибудь скорѣй, въ чужое отдаленье
Въ надеждѣ тамъ найти желанное забвенье.

Эта новая красота, хотя авторъ называетъ ее могучей, оказывается, однако, безсильной возродить своего поклонника къ новой жизни; она оставляетъ ему только бѣгство и забвеніе.

Какъ бы то ни было, самъ поэтъ не принимаетъ буддійской морали своего разсказа, и господствующій въ немъ безнадежный тонъ онъ, въ посвященіи, пытается объяснить случайными, личными причинами:

Отъ одиночества, отъ скуки
Я повѣсть эту написалъ;
Но трудъ свершая одинокій,
Все о тебѣ, мой другъ далекій,
Я вспоминалъ и тосковалъ.
. . . . . . . . . .
Казалось мнѣ, что безвозвратно
Любовь и счастье скрылись вдаль!
Не оттого-ль въ строкахъ тѣхъ внятно
Звучитъ сердечная печаль?
Не оттого-ль веселья звуки
И радость жизни чужды имъ,
Что я слагалъ ихъ въ дни разлуки,
Тоской глубокою томимъ?
Но воротись—улыбкой нѣжной
Мнѣ душу снова озари,
Какъ свѣтомъ утреннимъ зари
Потемки ночи безнадежной—
И сердце радостнѣй, живѣй
Забьется полное участья,
И—вѣрю я—въ груди моей
Еще найдутся пѣсни счастья.

Нашлась только одна такая пѣсня: это „Сказка ночи“, слѣдующая непосредственно за „Старыми рѣчами“. Это есть радостный

гимнъ любви, единственный въ поэзіи гр. Кутузова, но и онъ оканчивается въ минорномъ тонѣ.

Мнѣ сказывала Ночь: «васъ въ мірѣ только двое!
Сіяніе зари, мерцанье звѣздъ ночныхъ,
Равнины тихія и небо голубое—
Весь этотъ мракъ и блескъ для васъ—для васъ однихъ.—
Когда-бъ другъ друга вы не знали, не любили,
Когда бы чуждою тебѣ была она,—
Ни эти небеса, ни звѣзды-бъ не свѣтили,
Просторъ, туманъ и даль къ себѣ бы не манили,
И я сама, какъ смерть, была бы холодна.
. . . . . . . . . . . . . . .
Такъ говорила Ночь, и выше все и жарче
Зарницы страстныя пылали въ облакахъ,
Теплѣе вѣтерокъ дышалъ въ ночныхъ потьмахъ,
А образъ милый твой все чище и все ярче,
Улыбкой, какъ лучемъ небеснымъ озаренъ,
Мнѣ въ душу проникалъ, глядѣлъ мнѣ прямо въ очи,
И взглядомъ повторялъ онъ ту же сказку Ночи
Про счастіе любви... *Ужель то былъ лишь сонъ*?

Да, по крайней мѣрѣ, для поэзіи гр. Кутузова это оказалось лишь сномъ. У него, какъ у настоящаго поэта, окончательный характеръ и смыслъ его произведеній зависитъ не отъ личныхъ случайностей и не отъ его собственныхъ желаній, а отъ общаго невольнаго воздѣйствія на него объективной реальности съ той ея стороны, къ которой онъ, по натурѣ своей, особенно воспріимчивъ. Вторая его поэма „Дѣдъ простилъ“ представляетъ значительное развитіе и углубленіе той же самой буддійски настроенной мысли, которая въ „Старыхъ рѣчахъ“ выражена еще неясно, и которую въ „Посвященіи“ и въ „Сказкѣ ночи“ онъ пытался отвергнуть, хотя лишь на мгновеніе и безъ полной увѣренности.

## IV.

Не веселъ что-то старый князь:
Его тревожатъ злыя думы,
Глубоко въ кресло погрузясь,
Молчитъ онъ, мрачный и угрюмый.
Предъ нимъ молоденькая дочь
Сидитъ и книгу вслухъ читаетъ;
Огонь въ каминѣ догораетъ,
А на дворѣ мятель и ночь.

Этотъ старый князь, когда-то обманутый и брошенный своею женою, которая ему оставила единственную дочь, скрылся съ этою дочерью въ деревнѣ.

Кончался день, вставала ночь,
Одна звѣзда ему свѣтила:
Одна любовь его живила—
Его дитя родное—дочь.

И вотъ ее хотѣли у него отнять; явился „человѣкъ чужой, веселый, дерзкій, молодой"; она его полюбила и проситъ о согласіи отца. Старикъ съ гнѣвомъ отказываетъ:

Нѣтъ, свадьбѣ этой не бывать,
Пока я живъ!.. Ужъ гаснутъ силы;
Добресть хоть дайте до могилы
И въ ней уснуть... Не долго ждать.

Черезъ три дня женихъ тайно увозитъ княжну. Отецъ, узнавши, пускается за ними въ погоню при страшной мятели; лошадь падаетъ, онъ, обезумѣвъ, бѣжитъ пѣшкомъ, бросаетъ шубу, и на другой день его привозятъ домой обледенѣлаго и умирающаго. Между тѣмъ дочь успѣла обвѣнчаться; она пишетъ отцу и въ отвѣтъ получаетъ роковое извѣстіе:

Ужель разлуки краткій мигъ
Перенести не могъ старикъ?!
Вѣдь дочь къ нему бы воротилась,
Вѣдь все мгновенно-бъ объяснилось,
Лишь только-бъ увидалъ онъ ихъ
Счастливыхъ, свѣтлыхъ, молодыхъ!
Лишь понялъ бы, что другъ безъ друга
Имъ невозможно было жить,
Какъ невозможно птицамъ юга
Не мчаться вдаль и гнѣздъ не вить.

Но эта птичья философія оказывается несостоятельной. Дочь застаетъ старика уже на столѣ, и съ нею дѣлается страшная перемѣна:

Прислушайтесь: то не рыданья
Печали жгучей—то стенанья
Навѣкъ разбитой жизни—въ нихъ
Ни слезъ, ни звуковъ нѣтъ живыхъ!
Давно ли полонъ былъ веселья
Влюбленный взглядъ тѣхъ чудныхъ глазъ?
Теперь, какъ въ мракѣ подземелья
Заглохшій свѣточъ, онъ погасъ.
Погасъ—и красота увяла,
И не играетъ въ жилахъ кровь,
И жизнь поблекла, и любовь

Для сердца непонятной стала!
На мужа юная жена
Глядитъ съ враждебностью нѣмою;
Отнынѣ навсегда чужою
Ему останется она.
Для нихъ ужъ нѣтъ уединенья!
Ихъ трое, мужъ, жена... и *онъ*!—
Мертвецъ, не давшій имъ прощенья,
Неумолимъ, непримиренъ
Стоитъ—и смотритъ прямо въ очи,
И дышитъ холодомъ на нихъ....
Они бѣгутъ того жилища,
Гдѣ имъ покоя больше нѣтъ;
Но мертвый съ своего кладбища
Встаетъ, несется имъ во слѣдъ.
Они въ шумящую столицу
На суету, въ толпу людей,
Все дальше, дальше, за границу,
Къ брегамъ невѣдомыхъ морей
Бѣгутъ; но призракъ грозный мчится
За ними всюду по пятамъ.
Ни отдохнуть, ни позабыться
Мертвецъ имъ не даетъ и тамъ.
И у несчастной нѣтъ ужъ силы
Бороться съ выходцемъ могилы:
Онъ овладѣлъ ея душой,
Ея умомъ, ея мечтой.
Онъ—мертвый—побѣдилъ живого,
Того обидчика чужого,
Того лихого пришлеца,
Что дочь похитилъ у отца.
И только въ краткій мигъ забвенья
Жена на мужа взглянетъ вновь,—
Ей призракъ шепчетъ: нѣтъ прощенья!
И меркнетъ взглядъ и стынетъ кровь.
Опять, опять воспоминанье:
Чу!—зимней вьюги слышенъ стонъ,
И лай ночной, и коней ржанье
И вопль, и похоронный звонъ!

У нея все-таки рождается сынъ, и ей приходитъ на мысль, что онъ долженъ искупить ея вину и примирить ее съ отцомъ. Печальная семья возвращается изъ-за границы въ деревню, ту самую, гдѣ жилъ и умеръ старый князь. Больная страдаетъ по прежнему. Проходитъ нѣсколько лѣтъ.

А мать несчастная все ждетъ,
Ждетъ, чтобы чудо совершилось,

Чтобъ сердцу какъ-нибудь открылось,
Что ей мертвецъ вину простилъ,
Что внука дѣдъ благословилъ.
И создаетъ она примѣты:
Хотѣлося бы ей во всемъ,
Что совершается кругомъ,
Читать рѣшенья и отвѣты.
Недугъ ли тяжкій поразитъ
Кого-нибудь, и невозможно
Спасти ту жизнь—она тревожно
Молитву жаркую творитъ.
Съ боязнью страстной и тоскою
Повсюду кары ищетъ слѣдъ
И мнитъ себя одну виною
Всѣхъ золъ, и недуговъ, и бѣдъ.

Во время жестокой засухи, когда народъ молился въ церкви о дарованіи дождя, ей вдругъ показалось, что если небо исполнитъ эту молитву, то это будетъ знакомъ, что отецъ простилъ. Она говоритъ это маленькому сыну, заставляетъ его молиться, а сама идетъ въ садъ.

Поникнувъ робко головою,
Въ тиши заглохшею тропою
Идетъ и слушаетъ она.
Засуха, зной... Во мглѣ туманной
Ликъ солнца красенъ, воздухъ спитъ;
Но, чу!—какой-то грохотъ странный
Издалека въ тиши звучитъ.

Скоро показывается грозовая туча:

Идетъ—и небо тѣсно ей!
Она живетъ, ростетъ и дышетъ,
И крылья мощныя колышетъ,
И хмуритъ черный валъ бровей.
То взглянетъ вдругъ и заморгаетъ,
Заговоритъ... то вновь смолкаетъ
Въ раздумьи страстномъ—и грозна
Ея живая тишина.
Идетъ, надвинулась, сверкнула
Могучимъ взглядомъ; грянулъ громъ,
И все смѣшалося кругомъ,
Все въ тьмѣ и бурѣ потонуло.
Не потонуло лишь одно
Несчастной дочери моленье,
Къ отцу доносится оно
Сквозь шумъ, и грохотъ, и смятенье,
И жизнь страдальческую въ даръ
Пріемлетъ Богъ... Все позабыто,

Все прощено, все пережито...
Искуплен грѣхъ, и палъ ударъ!
Передъ страдалицей мгновенно
Разверзлась огненная твердь—
Улыбка... взглядъ... и вопль блаженный
Небесной радости, и—смерть!
За мигъ предъ тѣмъ она стояла
Въ борьбѣ съ послѣднею мечтой...
Теперь, склонясь къ землѣ сырой,
Она спокойная лежала.

Содержаніе этого разсказа—самаго интереснаго изъ трехъ—напоминаетъ что-то глубоко-архаическое и таинственное. Человѣческія жертвы предкамъ, мертвецы, дающіе дождь и говорящіе въ грозѣ... Но заключительный смыслъ ясенъ. „Послѣдняя мечта“, отъ которой должна отказаться страдающая человѣчность—это мечта о возможности примиренія и счастія въ жизни, хотя бы чрезъ посредство новыхъ поколѣній: истинный исходъ только отрицательный—въ прекращеніи жизни.

## V.

Счастье не только случайно, какъ было показано въ „Старыхъ рѣчахъ“, оно непозволительно, незаконно по существу. Счастье дѣтей вытѣсняетъ изъ жизни родителей—это есть роковой грѣхъ, непоправимая въ жизни обида. Искупленіе, примиреніе—*только въ смерти*. Это заключительное торжество смерти разростается въ третьей поэмѣ въ цѣлый апоѳеозъ. Тутъ уже смерть является не только какъ единственное разрѣшеніе жизненныхъ противорѣчій, но какъ единственное истинное благо и блаженство. Сюжетъ этой третьей поэмы гораздо проще, чѣмъ во второй и даже въ первой. Герой перебиваетъ невѣсту у жениха. Тотъ его вызываетъ на дуэль и смертельно ранитъ. Умирающій прозрѣваетъ въ истину бытія, которая открывается ему какъ смерть.

Я понялъ тишину! Я понялъ, чье дыханье
Мнѣ въ душу вѣяло прохладой неземной;
Чьей власти покорясь, утихнуло страданье—
Я угадалъ, что Смерть витала надо мной...
Но не было въ душѣ ни страха, ни печали,
И гостью грозную улыбкой встрѣтилъ я...
Мнѣ представлялася во мглѣ туманной дали
Толпою призраковъ теперь вся жизнь моя.

Къ ней ничего назадъ меня ужъ не манило:
Страданья, радости, событій пестрыхъ рой,
И счастье, и... любовь—*равно все чуждо было,*
*Безслѣдно* все прошло, какъ ночи бредъ пустой,
Я Смерти видѣлъ взглядъ. Великая отрада
Была въ спокойствіи ея *нѣмого* взгляда;
Въ немъ чуялся душѣ неслыханный привѣтъ,
Въ немъ брезжилъ на землѣ невиданный разсвѣтъ!
Казалося, дотоль я не имѣлъ понятья
Объ утренней красѣ безоблачныхъ небесъ;
Теперь весь дольній міръ въ разсвѣтѣ томъ исчезъ.
Я неба чувствовалъ безстрастныя объятья,
Я погружался въ нихъ, и становилось мнѣ
Все безпечальнѣе, все легче въ тишинѣ.
Вблизи какой-то шумъ раздался непонятный,
Какіе-то шаги и шопотъ еле внятный—
*Мнѣ было все равно:* я видѣлъ предъ собой
Лишь Смерть съ простертою на помощь мнѣ рукой...
Но вдругъ коснулася меня рука иная,
Рука знакомая, дрожащая, живая...

Къ нему пришла невѣста, та, изъ-за которой онъ стрѣлялся съ соперникомъ. Она шепчетъ ему нѣжныя рѣчи...

Ея не слушалъ я.
Мнѣ смерть таинственно и внятно говорила:
«Оконченъ жизни бредъ, недугъ я исцѣлила».
. . . . . . . . . . . . . . . .

Рѣчь Смерти опять прерывается страстнымъ шопотомъ:

«Взгляни же на меня... промолви мнѣ хоть слово...»
Но въ *равнодушное* молчанье погруженъ,
Я на призывъ любви не отвѣчалъ, и снова
Въ тиши меня объялъ невозмутимый сонъ.
И въ чудномъ этомъ снѣ вновь Смерть заговорила:
«Приди—избранникъ мой, тебя я полюбила:
Тебя мнѣ стало жаль средь міра и людей,
Въ томъ мрачномъ омутѣ ошибокъ, лжи, проклятій,
Гдѣ краткая любовь и счастье быстрыхъ дней
Дается лишь цѣной бѣды и скорби братій».

Пока Смерть такими словами поддерживала своего избранника въ его безстрастіи и равнодушіи, бѣдная дѣвушка стояла съ поникшею головой—

И горько плакала: *Ни слезъ ея, ни муку*
*Постигнуть я не могъ* и, протянувъ къ ней руку,
*Разсѣянно* спросилъ: «о чемъ такъ плачешь ты?»
Лампады слабый лучъ мнѣ освѣтилъ черты

Ея лица—и въ нихъ такъ жизни было много,
Такою странною и чуждою тревогой
Въ лицо мнѣ вѣяло отъ этихъ свѣтлыхъ глазъ,
Что *отвернулся я.* Тогда въ послѣдній разъ
Съ вопросомъ *трепетнымъ* она ко мнѣ нагнулась,
Взглянула мнѣ въ глаза и устъ моихъ коснулась
Устами жаркими... «Остаться, иль уйти?»
—«Уйди!» я ей въ отвѣтъ сказалъ безъ колебанья.
Она шепнула мнѣ сквозь слезы: «до свиданья!»
А я спокойное ей вымолвилъ «прости!»

Этотъ апоѳеозъ смерти можно было бы принять за прекрасный стихотворный перифразъ знаменитой сцены умирающаго Андрея Болконскаго въ „Войнѣ и Мирѣ.“ И тамъ и здѣсь наступающая смерть и прозрѣніе въ нирвану вызываютъ въ умирающемъ только полную апатію (безстрастіе) и равнодушіе ко всему, даже самому дорогому, въ жизни; и тутъ и тамъ является любимая женщина и не находитъ въ умирающемъ никакого участія. Но хотя гр. Кутузовъ не далъ ни одной существенной черты, которой не находилось бы у Толстого, было бы несправедливо видѣть здѣсь одно простое заимствованіе: заключеніе „Разсвѣта“ уже предопредѣлено въ предыдущей поэмѣ „Дѣдъ простилъ“, которая не находится ни въ какой зависимости отъ Толстого. Пространный апоѳеозъ смерти въ третьей поэмѣ есть только необходимое развитіе краткаго указанія въ концѣ второй:

Улыбка... вопль... и взглядъ *блаженной*
*Небесной радости*—и *смерть.*

## VI.

„Разсвѣтъ“ признается обыкновенно самымъ лучшимъ и важнымъ произведеніемъ гр. Кутузова. Хотя поэма „Дѣдъ простилъ“ кажется мнѣ сама по себѣ и оригинальнѣе, и содержательнѣе, но я долженъ присоединиться къ общему мнѣнію въ томъ смыслѣ, что только въ „Разсвѣтѣ“ господствующее настроеніе автора вполнѣ выяснилось и получило свое окончательное выраженіе. Апоѳеозъ смерти, которымъ оканчивается и ради котораго написана эта третья поэма, есть послѣднее слово нашего поэта; сказавши его, онъ—вотъ уже двѣнадцать лѣтъ—не могъ создать ничего сколько-нибудь значительнаго (по содержанію).

Съ этимъ послѣднимъ словомъ смыслъ лирической трилогіи гр. Кутузова опредѣленъ и исчерпанъ. То, что было и смутно и поверх-

постно въ первой поэмѣ, углублено во второй и окончательно выяснено въ третьей. Счастье жизни *случайно*, говорятъ намъ „Старыя рѣчи“; не только случайно, но и *грѣховно*, дополняетъ „Дѣдъ“; но ни случайность, ни преступность счастія еще не отнимаютъ у него свойства быть желательнымъ; эту послѣднюю неопредѣленность окончательно устраняетъ „Разсвѣтъ“, показывая, что счастье и сама жизнь, не только случайны и грѣховны, но что они *не нужны*, что смерть есть не только роковая необходимость, но высшее благо и настоящее блаженство.

Гр. Кутузовъ, какъ настоящій поэтъ, а не мыслитель, конечно, *не началъ* съ того, что поставилъ такой общій тезисъ, чтобы потомъ доказывать его съ помощью поэтическихъ образовъ и картинъ. Господствующее въ душѣ его настроеніе и міросозерцаніе постепенно выдѣлялось, или высвобождалось для него самого изъ тѣхъ видѣній и мечтаній, которыя окружали его въ минуты творчества (какъ онъ самъ на это указываетъ въ посвященіи ко второй поэмѣ). Но когда этотъ процессъ совершился, то мысль поэта принимаетъ форму сознательнаго утвержденія или тезиса, что мы и находимъ въ концѣ „Разсвѣта“. Здѣсь уже не остается никакого сомнѣнія въ томъ, что мы имѣемъ дѣло не съ какою-нибудь случайною картиною, возникшею въ воображеніи автора, а съ выраженіемъ опредѣленнаго настроенія и взгляда на жизнь; и мы имѣемъ право судить этотъ взглядъ по существу, а не со стороны только достоинства художественной формы.

Взглядъ автора, относящійся къ жизни съ рѣшительнымъ отрицаньемъ, заключаетъ въ себѣ *относительную* истину. Это правда, что матеріальная жизнь съ ея „страстями, весельемъ и тревогой“ и случайна, и недостойна, и пуста; это правда, что прекращеніе такой жизни само по себѣ не есть зло, а скорѣй благо; это правда, наконецъ, что человѣкъ, который, въ виду прекращенія жизни, впадаетъ въ созерцательную апатію, лучше человѣка, который и въ предсмертный часъ все хотѣлъ бы терзать своихъ враговъ или предаваться распутству. Но что же дальше? Неужели кромѣ матеріальной жизни и ея прекращенія нѣтъ ничего на свѣтѣ, ничего, что давало бы смыслъ существованію міра и человѣка? У нашего поэта никакого намека на этотъ смыслъ мы не находимъ. Онъ представляетъ намъ поступки людей и ихъ необходимыя слѣдствія,—и то и другое представляетъ въ сущности вѣрно. Несомнѣнно, что отнимать чужую жену, или невѣсту, или для скорѣйшаго удовлетворенія своей эгоистической страсти бросать стараго отца—поступки негодные и не

ведутъ къ добру. Хотя это уже предусмотрѣно Моисеевымъ десятословіемъ, но такая почтенная старина этихъ истинъ не мѣшаетъ имъ быть вѣчно новыми и нисколько не уменьшаетъ заслугу гр. Кутузова, воплотившаго ихъ въ конкретныхъ образахъ и прекрасныхъ стихахъ. Но буддійское настроеніе (не имѣющее уже ничего общаго съ Моисеемъ) заставило нашего поэта *остановиться* на этой элементарной почвѣ и *относительную* истину своего отрицательнаго взгляда принять и выдать за истину безусловную и окончательную. Изъ того, что дурныя дѣйствія дурно кончаются, онъ выводитъ, что вообще никакихъ дѣйствій не должно быть. Это уже неправильно,—почти такъ же неправильно, какъ еслибы изъ того положенія, что не нужно похищать чужихъ дѣтей, кто-нибудь вывелъ, что необходимо бросать своихъ собственныхъ.

Дѣянія, совершаемыя лицами гр. Кутузова, принадлежатъ всецѣло къ области дурной матеріальной жизни, а ихъ слѣдствія сводятся къ прекращенію этой жизни. Герой первой поэмы, вслѣдствіе неудачи своего незаконнаго романа, превращается въ безнадежнаго „гостя могилъ"; героиня второй поэмы, чтобы искупить свой грѣхъ противъ отца, убивается молніей, а герой „Разсвѣта" немедленно послѣ дуэли переходитъ въ Нирвану. Никакого другого смысла жизни, кромѣ факта ея прекращенія, мы здѣсь не находимъ.

Взглядъ этотъ, конечно, не утѣшителенъ, и имъ достаточно объясняется минорный тонъ, господствующій въ поэзіи гр. Кутузова. Но, конечно, поэтъ имѣетъ право отречься отъ утѣшительныхъ обмановъ и стать на сторону безнадежной истины. Остается только разобрать: — *истина ли это?*

---

# Современное состоянiе вопроса о медiумизмѣ.

## 1894.

А. Н. Аксаковъ. *Анимизмъ и спиритизмъ. Критическое изслѣдованiе медiумическихъ явленiй и ихъ объясненiя гипотезами „нервной силы", „галлюцинацiи" и „безсознательнаго". Въ отвѣтъ Э. Ф. Гартману, съ 8 фототипiями. 2 части.* СПб. 1893.

Книга А. Н. Аксакова, какъ бы кто ни относился заранѣе къ ея предмету, во всякомъ случаѣ заслуживаетъ серьезнаго вниманiя, такъ какъ въ ней резюмируется добросовѣстный трудъ цѣлой жизни въ области медiумическихъ явленiй, и представляется обильный матерiалъ для сужденiя о современномъ состоянiи вопроса. Почтенный авторъ безъ малаго сорокъ лѣтъ съ неутомимымъ усердiемъ занимался тѣми явленiями, которымъ посвящено его сочиненiе, и едва ли найдется въ Старомъ и Новомъ свѣтѣ другой человѣкъ, такъ много послужившiй этому дѣлу.

„Заинтересовавшись спиритическимъ движенiемъ съ 1855 года,— пишетъ А. Н. Аксаковъ въ предисловiи къ настоящей книгѣ,—я не переставалъ изучать его во всѣхъ его подробностяхъ—во всѣхъ частяхъ свѣта и во всѣхъ литературахъ. Первоначально я принялъ факты на основанiи свидѣтельства другихъ людей; только въ 1870 году довелось мнѣ присутствовать на первомъ сеансѣ въ частномъ кружкѣ, мною самимъ устроенномъ. „Убѣдившись собственнымъ опытомъ въ дѣйствительности явленiй, А. Н. Аксаковъ сдѣлалъ все, находившееся въ его власти, для распространенiя этихъ фактовъ и для привлеченiя къ ихъ изученiю вниманiя мыслителей свободныхъ отъ предразсудковъ.

Такъ какъ скромный авторъ лишь мимоходомъ упоминаетъ о томъ, что имъ сдѣлано, то я считаю справедливымъ сообщить здѣсь нѣсколько болѣе опредѣленныхъ свѣдѣнiй. Четверть вѣка тому назадъ серьезное изученiе медiумическихъ явленiй почти не престу-

пало за границы англо-саксонскихъ и отчасти романскихъ странъ; тѣ успѣхи, которые съ тѣхъ поръ сдѣланы въ этомъ отношеніи Германіей и Россіей, достигнуты, главнымъ образомъ, благодаря дѣятельности А. Н. Аксакова. Онъ издалъ на нѣмецкомъ и русскомъ языкахъ цѣлую библіотеку по медіумизму; сюда вошли всѣ болѣе значительныя произведенія американскихъ и англійскихъ авторовъ по этому предмету (между прочимъ важнѣйшія сочиненія извѣстнаго главы американскихъ спиритуалистовъ, Андру Джексона Дэвиса, въ нѣмецкомъ переводѣ); въ теченіе двадцати лѣтъ издается Аксаковымъ въ Германіи ежемѣсячникъ на нѣмецкомъ языкѣ Psychische Studien, представляющій въ совокупности огромный матеріалъ, какъ фактическій, такъ и теоретическій (здѣсь участвовали, между прочимъ, извѣстные нѣмецкіе философы Фихте младшій и Гофманъ, ученикъ и издатель Баадера). Все цѣнное по этой части изъ англійской и нѣмецкой современной литературы, что могло появиться въ Россіи, издано Аксаковымъ на русскомъ языкѣ. Кромѣ того, онъ поддерживалъ у насъ интересъ къ дѣлу, вызывая на изслѣдованіе ученыя комиссіи, приглашая знаменитыхъ медіумовъ и т. д. Вся эта неустанная многолѣтняя дѣятельность опредѣлялась исключительно мотивами высшаго порядка, ибо въ области личныхъ интересовъ она до сихъ поръ ничего не принесла Аксакову, кромѣ весьма значительныхъ убытковъ и возобновляющихся время отъ времени поношеній со стороны газетныхъ скептиковъ. Между тѣмъ, эту неуклонную энергію въ одномъ направленіи никакъ нельзя объяснить фанатизмомъ или слѣпымъ увлеченіемъ:

. . . „Покуда совершалась эта внѣшняя работа,—продолжаетъ почтенный авторъ „Анимизма“,—внутренняя шла своимъ чередомъ. Я думаю, что всякій благоразумный наблюдатель, при первомъ своемъ знакомствѣ съ этими явленіями, поражается двумя безспорными фактами: явнымъ автоматизмомъ спиритическихъ сообщеній и, весьма часто, столь же явною лживостью ихъ содержанія; великія имена, коими они зачастую подписываются, суть лучшія доказательства, что эти сообщенія *не то*, за что они себя выдаютъ; точно такъ же и въ простыхъ физическихъ явленіяхъ вполнѣ очевидно, что они тоже происходятъ безъ всякаго сознательнаго участія медіума (т. е. автоматичны), и ничто въ самомъ началѣ не оправдываетъ предположенія о вмѣшательствѣ такъ-называемыхъ „духовъ“. И только впослѣдствіи, когда нѣкоторыя явленія умственнаго порядка заставляютъ насъ признать участіе разумной, внѣ медіума находящейся силы, забываемъ о своихъ первыхъ впечатлѣніяхъ и относимся съ боль-

*

шимъ снисхожденіемъ къ спиритической гипотезѣ. Собранные мною матеріалы чтеніемъ и опытомъ были громадны, но разгадки для нихъ не было. Напротивъ, съ годами всѣ слабыя стороны спиритизма становились ярче и только наростали: пошлость сообщеній, бѣдность ихъ умственнаго содержанія (даже когда и нѣтъ прямой пошлости), присущій имъ характеръ мистификаціи и лживости, капризность физическихъ явленій, въ особенности когда дѣло доходитъ до положительнаго опыта, легковѣріе, увлеченіе и шовинизмъ (?) спиритовъ и спиритуалистовъ, и, наконецъ, обманъ, который вторгся вмѣстѣ съ темными сеансами и матеріализаціями, и въ которомъ мнѣ пришлось удостовѣриться не только путемъ литературнымъ, но и личнымъ опытомъ въ сношеніяхъ моихъ съ профессіональными медіумами, даже самыми извѣстными".

Такимъ образомъ, всѣ общія возраженія, обыкновенно дѣлаемыя противъ подлинности этихъ явленій, не только предусмотрѣны нашимъ авторомъ, но и допущены, какъ справедливыя. Вмѣсто того, чтобы закрывать глаза на слабыя стороны своего дѣла, онъ въ полной мѣрѣ признаетъ и выставляетъ ихъ.

„Поддаваясь отталкивающимъ впечатлѣніямъ, — продолжаетъ онъ,—легко было упасть духомъ, если бы не было у меня, съ другой стороны, болѣе вящшихъ доводовъ — цѣлаго ряда безспорныхъ фактовъ, имѣющихъ для отстаиванія своего существованія всемогущаго защитника: саму природу.

„Разобраться же въ этомъ лабиринтѣ фактовъ я могъ только съ помощью *систематическаго указателя*, составлявшагося мною по мѣрѣ моихъ чтеній и занятій; группируя факты подъ различныя рубрики, роды и виды, смотря по ихъ содержанію и условіямъ ихъ происхожденія, мы приходимъ (путемъ исключенія или градаціи) отъ фактовъ простыхъ къ болѣе сложнымъ, требующимъ другой гипотезы".

Безъ такой подготовительной работы, въ которой, насколько мнѣ извѣстно, А. Н. Аксаковъ не имѣлъ предшественниковъ, невозможны были бы, конечно, никакія твердыя обобщенія и выводы въ этой области.

„Большою помѣхою,—продолжаетъ нашъ авторъ,—для болѣе разумнаго и терпимаго отношенія къ спиритизму послужило то обстоятельство, что *вся совокупность* его явленій, во время вторженія его въ Европу, въ самой элементарной его формѣ—столоверченія, была немедленно приписана массою проявленію „духовъ"... Противники же, съ своей стороны, впадали въ другую крайность—

ни о какихъ „духахъ“ и слышать не хотѣли и отрицали все. Истина же, какъ и всегда, оказалась въ серединѣ.

„Для меня свѣтъ забрежжилъ только тогда, когда мой указатель заставилъ меня открыть рубрику *анимизма*, когда внимательное и критическое изученіе фактовъ заставило меня признать, что *всѣ медіумическія явленія, что касается ихъ типовъ*, могутъ быть произведеніемъ безсознательнаго дѣйствія живого человѣка, и это не въ качествѣ гипотезы, какъ произвольное предположеніе, но вслѣдствіе неоспоримаго свидѣтельства самихъ фактовъ,—что слѣдовательно наша психическая безсознательная дѣятельность не ограничивается периферіей нашего тѣла и характеромъ дѣйствія исключительно психическимъ, но что она можетъ и переступать границы нашего тѣла, выражаясь въ дѣйствіяхъ не только физическихъ, но даже и пластическихъ“. Эту-то область явленій, представляющихъ несознаваемыя реальныя дѣйствія внутренняго существа живого человѣка за предѣлами его физическаго организма и помимо обычныхъ механическихъ посредствъ, А. Н. Аксаковъ и предлагаетъ, въ отличіе отъ спиритизма, обозначить словомъ *анимизмъ*.

„Чрезвычайно важно, — говоритъ онъ, — признать и изучить существованіе и дѣятельность этого *безсознательнаго* въ нашей природѣ—въ его проявленіяхъ самыхъ разнообразныхъ и самыхъ необыкновенныхъ, какъ мы видимъ въ анимизмѣ. Только на этой основѣ можно оправдать, въ извѣстныхъ предѣлахъ, притязаніе спиритизма, ибо если что переживаетъ тѣло и вѣчно пребываетъ, такъ именно это *для насъ* безсознательное—это внутреннее сознаніе, котораго теперь мы не вѣдаемъ, но которое и образуетъ первоначальное ядро всякой индивидуальности.

„Такимъ образомъ, для уразумѣнія медіумическихъ явленій, намъ представляется не одна, а три гипотезы, изъ коихъ каждая имѣетъ право на существованіе и на признаніе для извѣстнаго рода отдѣльныхъ фактовъ, и слѣдовательно мы можемъ подвести всѣ медіумическія явленія подъ три большія категоріи, которыя мы обозначимъ для формальнаго удобства слѣдующими условными названіями:

„*1. Персонизмъ*. Этимъ словомъ я обозначаю психическія безсознательныя явленія, имѣющія мѣсто *внутри предѣловъ тѣлесной сферы медіума*, коихъ отличительная черта большею частью состоитъ въ персонификаціи, т. е. въ принятіи не только имени, но часто и характера личности *(персоны)*, посторонней медіуму. Таковы элементарныя явленія медіумизма: разговоры посредствомъ стола,

письма или безсознательной рѣчи въ трансѣ. Мы имѣемъ здѣсь первое и самое простое проявленіе раздвоенія сознанія—этой основной медіумической черты. Явленія, принадлежащія къ этой рубрикѣ, раскрываютъ передъ нами великій фактъ дѣйственности психическаго существа — нетождественность нашего индивидуальнаго, внутренняго безсознательнаго *я* съ нашимъ личнымъ, внѣшнимъ, сознательнымъ *я*; они вамъ доказываютъ, что всецѣлость нашего психическаго существа—его центръ тяготѣнія—не находится въ нашемъ личномъ *я*; что это послѣднее есть только *феноменальное* проявленіе индивидуальнаго *(нуменальнаго) я*; что, слѣдовательно, элементы этой феноменальности (необходимо личные) могутъ имѣть характеръ множественный—нормальный, анормальный, фиктивный—смотря по условіямъ организма (сонъ естественный, сомнамбулизмъ, медіумизмъ)".

Къ этой первой изъ трехъ категорій, установленныхъ нашимъ авторомъ, принадлежатъ явленія, вообще признаваемыя наукою. Никто не отрицаетъ фактовъ перемежающагося сознанія и раздвоенія личности въ натуральномъ или искусственномъ сомнамбулизмѣ. Въ этомъ смыслѣ и въ этихъ предѣлахъ всякій ученый можетъ допустить и медіумическія явленія. Разумѣется, это принципіальное допущеніе не означаетъ признаніе реальности (хотя бы психопатической) за всѣми явленіями, происходящими на спиритическихъ сеансахъ. Причиной этихъ явленій можетъ быть, и слишкомъ часто бываетъ, не дѣйствительное раздвоеніе сознанія, а просто поддѣлка и обманъ, съ чѣмъ, какъ мы видѣли, согласенъ и А. Н. Аксаковъ.

Второй группѣ явленій, уже не пользующихся признаніемъ со стороны правовѣрной науки, онъ даетъ слѣдующее полное опредѣленіе:

„*2. Анимизмъ.* Этимъ словомъ я обозначаю безсознательныя психическія явленія, имѣющія мѣсто *внѣ предѣловъ тѣлесной сферы медіума* (умственное общеніе между людьми—*телепатія*, движеніе предметовъ безъ прикосновенія—*телекинетія*, явленіе прижизненныхъ призраковъ—*телефанія*, пластическое дѣйствіе на разстояніи—*телесоматія*, матеріализація). Мы имѣемъ здѣсь кульминаціонное явленіе психическаго раздвоенія; психическіе элементы переступаютъ за предѣлы тѣла и проявляются на разстояніи посредствомъ дѣйствій не только психическихъ, но и физическихъ и даже пластическихъ, до полной объективаціи или экстернализаціи,—доказывая черезъ это, что психическій элементъ можетъ быть не только простымъ явленіемъ сознанія, но и центромъ субстанціальной силы, мыслящей и организующей, могущей поэтому временно организовать

подобіе органа, видимаго или невидимаго для нашихъ глазъ и производящаго физическія дѣйствія".

Реальность явленій этого второго рода рѣшительно отвергается огромнымъ большинствомъ людей положительной науки, но находитъ себѣ болѣе или менѣе смѣлыхъ и послѣдовательныхъ защитниковъ между философами-метафизиками, для которыхъ основы всякаго бытія имѣютъ психическій, а не вещественный характеръ. Такъ, Шопенгауэръ, исходя изъ своей метафизической воли, свободной отъ условій пространства, времени и механической причинности, признавалъ не только факты ясновидѣнія, прорицанія и прямого общенія субъектовъ на разстояніи, но и всевозможныя *магическія* дѣйствія; также и Гартманъ на основаніи видоизмѣненныхъ и дополненныхъ принциповъ своего учителя допускаетъ дѣйствительность двухъ вышеперечисленныхъ родовъ явленій, насколько ими не предполагается вмѣшательство отшедшихъ „духовъ".

Но нашъ авторъ, признавая, что по общему характеру, или внѣшнему виду, *всѣ* медіумическія явленія *могутъ* быть включены въ первыя двѣ категоріи (т. е. объясняемы внутреннимъ или внѣшнимъ психическимъ раздвоеніемъ), находитъ однако въ своемъ обширномъ опытномъ матеріалѣ такія явленія, особенная дѣйствительность которыхъ, со стороны ихъ умственнаго содержанія, требуетъ, по его убѣжденію, именно этой, отвергаемой философомъ безсознательнаго, гипотезы и заставляетъ отнести ихъ въ новую, третью категорію:

„*3. Спиритизмъ.* Подъ этимъ словомъ обозначаются тѣ же, по внѣшнему виду, явленія персонизма и анимизма, когда дѣйствующая причина ихъ находится не только внѣ медіума, но и внѣ нашей сферы бытія: мы имѣемъ здѣсь земное проявленіе индивидуальнаго *я*, посредствомъ тѣхъ элементовъ личности, которые имѣли силу удержаться около индивидуальнаго центра послѣ его отрѣшенія отъ тѣла и которые могутъ проявиться черезъ медіумизмъ, т. е. черезъ ассоціацію съ однородными психическими элементами живущаго на землѣ существа. Изъ чего выходитъ, что спиритическія явленія, по своимъ внѣшнимъ формамъ, совершенно сходны съ явленіями персонизма и анимизма и отличаются отъ нихъ только по умственному содержанію, свидѣтельствующему о посторонней самостоятельной личности.

„Разъ факты этой послѣдней рубрики признаны,—ясно, что гипотеза, изъ нихъ вытекающая, можетъ одинаково прилагаться и къ фактамъ двухъ первыхъ рубрикъ, такъ какъ она—дальнѣйшее развитіе двухъ предшествующихъ гипотезъ. Затрудненіе въ томъ, что

очень часто всѣ три гипотезы могутъ имѣть мѣсто при объясненіи одного и того же факта: такъ, напримѣръ, простое явленіе персонизма можетъ быть фактомъ и анимическимъ, и спиритическимъ. Задача, слѣдовательно, состоитъ въ томъ, чтобы рѣшить, на которой изъ трехъ гипотезъ остановиться, а не задаваться мыслію, что которой-нибудь одной изъ нихъ достаточно для объясненія всѣхъ фактовъ. Критика требуетъ не идти далѣе той, которая удовлетворительно объясняетъ данный случай.

„Итакъ, *великая ошибка поборниковъ спиритизма* состоитъ въ томъ, что всѣ явленія, извѣстныя подъ этимъ общимъ именемъ, приписываются ими „духамъ“. Самое слово: спиритизмъ— сбиваетъ съ толку. Оно должно быть замѣнено другимъ, болѣе общимъ, не содержащимъ въ себѣ никакой гипотезы, никакого ученія, какъ напримѣръ, слово медіумизмъ, которое мы давно уже ввели у себя“.

Замѣчу, съ своей стороны, что и этотъ терминъ далеко не удовлетворителенъ, ибо онъ не можетъ прилагаться къ обширной и важной группѣ явленій телепатическихъ и телефаническихъ, возникающихъ непосредственно или самопроизвольно безъ всякаго медіума; развѣ только признать всѣхъ людей медіумами, но тогда у этого термина не оказывается никакого опредѣленнаго содержанія, и онъ теряетъ raison d'être. Я предлагаю названіе *психургія*, указывающее на тотъ общій характеръ всей этой области, что въ ней *душа дѣйствуетъ* (или предполагается дѣйствующей), какъ субстанціальная сила, а не проявляется только, какъ пассивная функція мозга. Требованіе А. Н. Аксакова, чтобы общій терминъ не содержалъ въ себѣ никакой гипотезы, никакого ученія, кажется мнѣ неисполнимымъ.

Переходя къ спеціальному содержанію книги А. Н. Аксакова, я долженъ замѣтить, что въ теоретической части своего спора съ Гартманомъ онъ рѣшительно правъ. Нѣмецкій философъ, допуская гипотетически, безъ самостоятельнаго изслѣдованія, реальность одной половины медіумическихъ явленій, какъ производимыхъ особою „нервною силою“ медіума, связанной съ состояніемъ ясновидѣнія и т. п., останавливается передъ явленіями матеріализаціи и видитъ въ нихъ субъективныя галлюцинаціи присутствующихъ, сознательно или безсознательно внушенныя медіумомъ; при этомъ онъ запутывается въ противорѣчія и нелогичности, побѣдоносно обличаемыя нашимъ авторомъ.

Такъ, относительно столь обычнаго въ спиритизмѣ появленія

на сеансахъ рукъ, видимыхъ и осязаемыхъ, Гартманъ говоритъ слѣдующее: „Что касается собственно галлюцинацій осязанія, то открытой остается здѣсь и та возможность, что испытываемое давленіе невидимыхъ или призрачныхъ рукъ, ногъ и т. д. зависитъ отъ системы динамическихъ линій давленія и натяженія,—системы, представляющей аналогъ давящей поверхности руки безъ лежащаго за этою поверхностью вещественнаго тѣла, т. е. такой системы, которую можно предположить на основаніи получаемыхъ отпечатковъ“. „Такимъ образомъ, справедливо замѣчаетъ Аксаковъ, галлюцинація осязанія перестала бы быть галлюцинаціей и превратилась бы въ дѣйствительное „давленіе динамическихъ линій“, или въ динамическое дѣйствіе медіумической нервной силы; итакъ, когда я держу въ своей рукѣ руку матеріализованную,—видъ этой руки былъ бы галлюцинаціей; но осязаніе ея было бы реальнымъ,—я сжималъ бы въ своей рукѣ систему линій нервной силы. Естественно возникаетъ вопросъ: почему же видъ руки, временно появившейся, долженъ быть галлюцинаціей? Если система линейныхъ силъ можетъ сдѣлаться осязаемой, то она могла бы точно такъ же сдѣлаться и видимой; не представляется логичнымъ давать нервной силѣ предикатъ *осязаемости* и отказывать ей въ предикатѣ *видимости*, когда утвержденіе и отрицаніе предиката имѣютъ одно и то же основаніе. Или, говоря иначе, нѣтъ логики въ томъ, чтобы принимать реальную, объективную причину, когда рѣчь идетъ о томъ же явленіи и о томъ же воспринимающемъ субъектѣ“.

Когда появляющіяся на сеансахъ руки не ограничиваются одними прикосновеніями, а приводятъ въ движеніе тяжелые предметы, то Гартманъ находитъ возможнымъ допустить и это, не измѣняя своей точки зрѣнія. „Дѣйствительное перемѣщеніе предметовъ, говоритъ онъ, оказывающееся по окончаніи сеанса, можетъ служить доказательствомъ, что произошли дѣйствительно объективныя перемѣщенія матеріальныхъ вещей. Если эти движенія совершаются не внѣ сферы дѣйствій нервной силы медіума, и родъ явленія и его размѣры не лежатъ за предѣлами тѣхъ дѣйствій, которыя эта сила можетъ произвести, то нѣтъ повода допускать какую-либо другую причину явленія, кромѣ упомянутой нервной силы. Медіумъ въ состояніи сонамбулизма соединилъ, въ такомъ случаѣ, галлюцинацію появляющагося образа съ представленіемъ объ имѣющихъ произойти перемѣщеніяхъ предметовъ и безсознательно произвелъ эти перемѣщенія при помощи своей медіумической нервной силы, оставаясь при этомъ въ увѣренности, что перемѣщенія эти произведены собственною силою пред-

ставляющихся фантастическихъ образовъ,—черезъ переносъ своей галлюцинаціи на зрителей онъ невольно передалъ и имъ убѣжденіе, что происшедшія перемѣщенія дѣйствительно произведены тѣми призраками, которые представлялись въ галлюцинаціяхъ."—„Логическая несостоятельность этого объясненія, справедливо возражаетъ А. Н. Аксаковъ, увеличилась на одну степень, тогда какъ, съ другой стороны, свидѣтельство зрѣнія и осязанія подтвердилось соотвѣтствующимъ физическимъ дѣйствіемъ.

До очевидной несообразности доходитъ объясненіе Гартмана по отношенію къ отпечаткамъ, получающимся отъ матеріализованныхъ рукъ (въ мягкой глинѣ, на мукѣ, или на закопченной бумагѣ). „Весьма естественно, говоритъ намъ авторъ, что уже давно старались получить отпечатки рукъ, только моментально появлявшихся на сеансахъ и потомъ исчезавшихъ, такъ какъ подобный отпечатокъ служилъ бы положительнымъ доказательствомъ, что въ этихъ случаяхъ мы имѣемъ дѣло не съ галлюцинаціей, но съ реальнымъ образованіемъ какого-то тѣла.... Но для Гартмана это заключеніе не годится. Чтобы остаться вѣрнымъ своей теоріи нервной силы, онъ даетъ ей здѣсь необычайное развитіе: эта сила можетъ не только передвигать предметы, но даже производить и пластическія дѣйствія. По его мнѣнію, подобный оттискъ производится „системою давленій и натяженій нервной силы, дѣйствующей на разстояніи (ein System von Druk- und Zuglinien der fernwirkenden Nervenkraft)". А когда тѣло (или, какъ здѣсь, рука), производящее этотъ результатъ, *видимо*, это опять, какъ въ предшествующемъ случаѣ, галлюцинація,—комбинація реальнаго результата съ дѣйствіемъ галлюцинаторнымъ... Я вижу появляющуюся руку—это галлюцинація; я вижу эту руку, трогаю ее и осязаю,—чувство осязанія считается реальнымъ, но видъ ея есть галлюцинація. Я вижу, какъ эта рука движетъ неодушевленный предметъ, пишетъ; физическое дѣйствіе, ею произведенное, реально, но видъ ея—галлюцинація. Я вижу, какъ эта рука производитъ отпечатокъ, доказывающій, что это подлинно рука,—отпечатокъ признается реальнымъ, но видъ ея—галлюцинаторнымъ. Итакъ, свидѣтельство нашихъ чувствъ признается для цѣлаго ряда реальныхъ дѣйствій, но оно отвергается только для спеціальной формы воспріятія впечатлѣній зрѣнія, несмотря на то, что одинъ изъ полученныхъ результатовъ—реальный и пребывающій оттискъ—доказываетъ согласность свидѣтельства зрѣнія и осязанія съ этимъ полученнымъ результатомъ. И такимъ же образомъ, съ другой стороны, мы имѣемъ явленіе, которое обладаетъ всѣми признаками тѣлесности и которое

таковымъ себя доказываетъ всѣми дѣйствіями, какія только тѣло можетъ вообще произвести: оно видимо, оно осязаемо, движетъ другое тѣло, оставляетъ пребывающіе слѣды, отпечатывается даже на другомъ тѣлѣ—всѣ эти предикаты признаются за нимъ самимъ Гартманомъ, какъ реальные, объективные, за исключеніемъ только видимости". Очевидно, для такого двойственнаго отношенія нѣтъ никакихъ логическихъ основаній.

„И эта логика,—продолжаетъ А. Н. Аксаковъ,—намъ покажется еще болѣе странною, если мы попросимъ Гартмана дать намъ въ смыслѣ его собственной философіи опредѣленіе понятія о тѣлѣ. Матерія, отвѣтитъ онъ намъ, не что иное, какъ „система атомныхъ силъ". (Philos. des Unbew., изд. 1872 г., стр. 474). Такимъ образомъ, когда я держу въ своей рукѣ другую естественную руку, я держу, по Гартману, систему атомныхъ силъ, и онъ не отказываетъ ей въ предикатѣ видимости, и такое свидѣтельство чувствъ моихъ онъ не считаетъ галлюцинаціей. Но когда я держу въ своей рукѣ руку, такъ называемую „матеріализованную", которую вижу и осязаю и *которой Гартманъ даетъ то же самое опредѣленіе*, такъ какъ онъ признаетъ ее за систему линейныхъ силъ (ein System von Kraftlinien), это въ этомъ случаѣ, говоритъ онъ, чувство осязанія реально, но зрительное впечатлѣніе этой руки—галлюцинація. Почему? На основаніи какой логики?" Я думаю, всякій согласится съ заключеніемъ нашего автора, что гипотеза галлюцинаціи послѣ всѣхъ уступокъ, допускающихъ объективную реальность того же явленія для другихъ чувственныхъ воспріятій, представляется, съ точки зрѣнія логики, совершенно несостоятельной. Столь же несостоятельнымъ кажется намъ и предположеніе какой-то „нервной силы", цѣлесообразно дѣйствующей и притомъ *внѣ тѣла* своего обладателя, на болѣе или менѣе значительномъ разстояніи отъ него.

А съ исключеніемъ этихъ двухъ произвольныхъ и искусственныхъ предположеній вопросъ сводится къ такой дилеммѣ: или объективное проявленіе трансцендентальнаго существа, или просто обманъ. Устранить второй членъ этой дилеммы, представляющій сразу самое естественное объясненіе, во всякомъ случаѣ, гораздо труднѣе, чѣмъ разрушить досужія измышленія нѣмецкаго метафизика. Съ этимъ согласенъ и нашъ авторъ. „Величайшее для меня затрудненіе,—говоритъ онъ,—состояло въ выборѣ фактовъ... Я сказалъ вначалѣ, что цѣль моего труда не въ томъ, чтобы защищать факты,—это такъ, когда я становлюсь на точку зрѣнія Гартмана; но долженъ сказать, что я имѣлъ также въ виду и болѣе общую точку зрѣнія и всегда

старался представить такіе факты, которые, по условіямъ своей обстановки, всего бы лучше соотвѣтствовали требованіямъ критики. Здѣсь-то и представляется величайшая трудность, здѣсь-то и уязвимое мѣсто, ибо никакія условія, никакія мѣры предосторожности при наблюденіяхъ не помогутъ убѣдить въ фактѣ, пока этотъ фактъ не находитъ себѣ мѣста въ общественномъ пониманіи. Съ другой стороны, *возможность обмана*, сознательнаго или безсознательнаго,—возможность, *которую всегда легко предположить и отсутствіе которой никакъ нельзя доказать*, еще болѣе усиливаетъ затрудненіе".

Совершенно устранить это затрудненіе нельзя, его можно только ослабить тщательнымъ подборомъ фактовъ наиболѣе убѣдительныхъ. До нѣкоторой степени эта цѣль достигнута нашимъ авторомъ. Разсказы изъ первыхъ рукъ о таинственныхъ явленіяхъ, неподготовленныхъ, неожиданныхъ и тягостныхъ для лицъ, имъ подвергшихся, производятъ на безпристрастнаго читателя впечатлѣніе полной реальности. Такова, въ особенности, сложная исторія „чертовщины" въ семействѣ Щаповыхъ на Уралѣ, а также сообщенія отравившейся дѣвицы, желавшей предотвратить бѣду отъ своего родственника. По крайней мѣрѣ, въ самихъ этихъ разсказахъ нѣтъ ничего такого, что поддерживало бы скептическое къ нимъ отношеніе. Нельзя сказать того же о различныхъ явленіяхъ, происходившихъ при участіи профессіональныхъ медіумовъ, хотя бы явленія эти и были засвидѣтельствованы оттисками, фотографіями и т. п. Если, какъ замѣчаетъ самъ авторъ, дѣло сводится, въ концѣ концовъ, къ нравственному довѣрію, то почтенное сословіе медіумовъ успѣло себя зарекомендовать такъ, что для оказанія ему хотя малѣйшей степени довѣрія не представляется никакихъ объективныхъ основаній. А исходя изъ совершенно законнаго въ настоящемъ случаѣ недовѣрія, я не вижу никакой возможности осуществить такія условія опыта, при которыхъ была бы исключена возможность обмана со стороны лицъ, сдѣлавшихъ обманъ своею спеціальностью и средствомъ существованія [1]). Да и помимо профессіональныхъ медіумовъ, нашъ авторъ требуетъ слиш-

[1]) Отвлеченно говоря, можно, разумѣется, придумать условія, съ достаточною вѣрностью исключающія всякій обманъ. Такъ, напримѣръ, можно было бы устроить сеансъ на открытой вершинѣ холма, въ ясный лѣтній день, въ купальныхъ костюмахъ, а медіума, зашивши предварительно въ мѣшокъ изъ легкой, но прочной матеріи, положить въ свѣже-вырытую яму, слегка прикрывши только-что выпиленными досками. При такихъ условіяхъ, активный обманъ съ его стороны былъ бы мало вѣроятенъ, но насколько мнѣ извѣстно, на подобныя условія медіумы никогда не согласятся.

комъ много отъ своихъ читателей, если желаетъ, чтобы они полагались на свидѣтельство лицъ, принадлежавшихъ большею частью къ той категоріи, которую нашъ старинный законъ обозначалъ, какъ „иностранцевъ, поведеніе коихъ неизвѣстно". Такъ напримѣръ, разсказавши о полной матеріализаціи предполагаемаго духа Кэти Кингъ при медіумической помощи миссъ Флоренсъ Кукъ, онъ самъ замѣчаетъ: „для человѣка непосвященнаго (?) всего естественнѣе предположить, что роль Кэти продѣлывалась другимъ лицомъ, являющимся чрезъ искусно устроенный проходъ". Противъ этого предположенія, къ которому и я имѣю основаніе присоединиться, рискуя оказаться „непосвященнымъ", А. Н. Аксаковъ выставляетъ соображеніе рѣшительно недостаточное. „Но сеансы эти,—говоритъ онъ,—не всегда происходили на квартирѣ семейства Куковъ. И мнѣ самому довелось еще разъ видѣть Кэти на сеансѣ, происходившемъ 16—28 октября на дому у г. Люксмора, богатаго человѣка, бывшаго мирового судьи. Гостей было человѣкъ пятнадцать и т. д. Конечно, качество богатаго человѣка и бывшаго мирового судьи устраняетъ, вообще говоря, подозрѣнія въ корыстномъ мошенничествѣ; но это качество совершенно совмѣстимо съ возможностью для почтеннаго г. Люксмора быть обманутымъ со стороны медіума и кого-нибудь изъ пятнадцати гостей, о которыхъ читателю не сообщается ничего внушающаго довѣрія. А. Н. Аксаковъ имѣетъ право требовать нравственнаго довѣрія *къ себѣ*, по крайней мѣрѣ, со стороны тѣхъ, кто знаетъ его лично или литературно; но на какомъ основаніи можетъ онъ разсчитывать на наше довѣріе къ г. Люксмору и его пятнадцати гостямъ, т. е. именно къ „иностранцамъ, поведеніе коихъ неизвѣстно?"

Если профессіональные медіумы со всѣми своими злоупотребленіями получили неподобающее имъ значеніе въ области психургіи, то это отчасти зависѣло отъ увлеченія самихъ серьезныхъ спиритуалистовъ экспериментальною методою. Увлеченіе это, котораго весьма нечуждъ и нашъ авторъ, основано, мнѣ кажется, на недоразумѣніи. Между тѣми экспериментами, которымъ такъ много обязаны физика, химія и нѣкоторыя другія положительныя науки, и тѣми экспериментами, которые производятся на спиритическихъ сеансахъ, сходство только номинальное. Вся сила научнаго эксперимента состоитъ въ его повторяемости при тѣхъ же условіяхъ, и для этого самыя условія должны: 1) быть извѣстны, 2) приведены въ простѣйшій видъ и 3) находиться въ распоряженіи экспериментатора. Между тѣмъ, въ опытахъ собственно спиритическихъ (предполагая подлинность явленій), главныя условія, именно тѣ трансцендентальныя су-

щества или „духи“, которые дѣйствуютъ на медіума—1) опредѣленно неизвѣстны, 2) по предположенію, крайне сложны и 3) никогда не находятся въ распоряженіи экспериментатора. Къ тому же, наука едва ли можетъ допустить такіе эксперименты, одно изъ условій которыхъ есть интересъ въ поддѣлкѣ явленій, а именно это условіе неизбѣжно присуще спиритическимъ сеансамъ съ профессіональными медіумами. Всѣмъ этимъ исключается серьезная аналогія между экспериментами научными и экспериментами спиритическими. Соотвѣтственно этому, и въ книгѣ Аксакова всѣ дѣйствительно убѣдительные факты принадлежатъ къ числу безъ искусственныхъ, самопроизвольно возникшихъ и, слѣдовательно, только наблюдаемыхъ и констатируемыхъ, а не экспериментируемыхъ явленій.

На основаніи самой этой книги можно видѣть, что несомнѣнные успѣхи психургіи за послѣдніе полвѣка обусловлены не развитіемъ спиритическихъ экспериментовъ, а другими факторами, изъ коихъ главнѣйшіе суть: 1) усиленное изученіе той психургической окраины, которая дѣйствительно допускаетъ приложеніе экспериментальной методы,—разумѣю явленія гипнотизма, которыя, по выраженію нашего автора, вошли клиномъ въ сферу положительной науки. 2) Опытъ систематической обработки извѣстій и наблюденій изъ области телепатіи и телефаніи [1]. 3) Участіе нѣмецкихъ философовъ-метафизиковъ въ объясненіяхъ психургическихъ явленій; трудами Гелленбаха, дю-Преля и отчасти самого Гартмана въ значительной степени обусловленъ и тотъ несомнѣнно удачный опытъ *естественной классификаціи* этихъ явленій, который данъ А. Н. Аксаковымъ въ его книгѣ.

---

[1]) Имѣю въ виду особенно обширный трудъ трехъ англійскихъ ученыхъ The phantasms of the living, сокращенный русскій переводъ котораго изданъ тѣмъ же А. Н. Аксаковымъ («Прижизненные призраки и другія телепатическія явленія». Спб. 1893 г.).

# Поэзія Θ. И. Тютчева.

1895.

Говорятъ, что въ нѣдрахъ русской земли скрывается много естественныхъ богатствъ, которыя остаются безъ употребленія и даже безъ описанія. Это можетъ, конечно, объясняться огромнымъ объемомъ страны. Болѣе удивительно, что въ небольшой области русской литературы тоже существуютъ такія сокровища, которыми мы не пользуемся и которыхъ почти не знаемъ. Самымъ драгоцѣннымъ изъ этихъ кладовъ я считаю лирическую поэзію Тютчева. Этого несравненнаго поэта, которымъ гордилась бы любая литература, хорошо знаютъ у насъ только немногіе любители поэзіи, огромному же большинству даже „образованнаго“ общества онъ извѣстенъ только по имени да по двумъ-тремъ (далеко не самымъ лучшимъ) стихотвореніямъ, помѣщаемымъ въ хрестоматіяхъ или положеннымъ на музыку. Я часто слыхалъ восторженные отзывы о стихотвореніяхъ Тютчева отъ Льва Толстого и отъ Фета [1]); Тургеневъ въ своей краткой рецензіи называетъ Тютчева „великимъ поэтомъ“; Ап. Григорьевъ упоминаетъ о немъ, говоря о нашихъ поэтахъ особенно отзывчивыхъ на жизнь природы;—но спеціальнаго разбора или объясненія его поэзіи до сихъ поръ не существуетъ въ нашей литературѣ, хотя прошло уже болѣе двадцати лѣтъ съ его смерти. Превосходное сочиненіе

---

[1]) Фетъ выразилъ свой восторгъ въ посланіи къ «обожаемому» поэту («Вечерніе Огни», вып. I) и въ надписи—«На книжкѣ стихотвореній Тютчева» («В. О.», вып II):

Вотъ нашъ патентъ на благородство
Его вручаетъ намъ поэтъ;
Здѣсь духа мощнаго господство,
Здѣсь утонченной жизни цвѣтъ.
Въ сыртахъ не встрѣтишь Геликона,
На льдинахъ лавръ не расцвѣтетъ,
У чукчей нѣтъ Анакреона,
Къ зырянамъ Тютчевъ не придетъ.
Но Муза, правду соблюдая,
Глядитъ: а на вѣсахъ у ней
Вотъ эта книжка небольшая—
Томовъ премногихъ тяжелѣй.

И. С. Аксакова есть главнымъ образомъ біографія и характеристика личности и славянофильскихъ взглядовъ поэта. Въ настоящемъ очеркѣ я беру поэзію Тютчева по существу, чтобы показать ея внутренній смыслъ и значеніе.

## I.

Прежде всего бросается въ глаза при знакомствѣ съ нашимъ поэтомъ созвучіе его вдохновенія съ жизнью природы,—совершенное воспроизведеніе имъ физическихъ явленій какъ состояній и дѣйствій живой души. Конечно, всѣ дѣйствительные поэты и художники чувствуютъ жизнь природы и представляютъ ее въ одушевленныхъ образахъ; но преимущество Тютчева передъ многими изъ нихъ состоитъ въ томъ, что онъ вполнѣ и сознательно *вѣрилъ* въ то, что чувствовалъ,—ощущаемую имъ живую красоту принималъ и понималъ не какъ свою фантазію, а какъ *истину*. Эта вѣра и это пониманіе стали рѣдки въ новое время,—мы не находимъ ихъ даже, напримѣръ, у такого сильнаго поэта и тонкаго мыслителя, какъ Шиллеръ. Въ своемъ знаменитомъ стихотвореніи „Боги Греціи“ онъ предполагаетъ, что природа только *была* жива и прекрасна въ *воображеніи* древнихъ, а на самомъ дѣлѣ она лишь мертвая машина. Смерть эллинской миѳологіи была для Шиллера смертью самой природы; вмѣстѣ съ прекрасными богами Греціи исчезла и душа міра, оставивъ только свою тѣнь въ художественныхъ памятникахъ классической древности:

Свѣтлый міръ, о, гдѣ ты? Какъ чудесенъ
Былъ природы радостный расцвѣтъ.
Ахъ! въ странѣ одной волшебныхъ пѣсенъ
Не утраченъ сказочный твой слѣдъ.
Загрустя, повымерли долины,
Взоръ нигдѣ не встрѣтитъ божества.
Ахъ! отъ той живительной картины
Только тѣнь видна едва.
Всѣхъ цвѣтовъ душистыхъ строй великій
Злымъ дыханьемъ сѣвера снесенъ...
. . . . . . . . . . . . . . .
Я ищу по небу, грусти полный,
Но тебя, Селена, нѣтъ какъ нѣтъ;
Оглашаю рощи, кличу въ волны—
Безотвѣтенъ мой привѣтъ.
Безъ сознанья радость расточая,

Не проввдя блеска своего,
Надъ собой вождя не сознавая,
Не дѣля восторга моего
Безъ любви къ виновнику творенья,
*Какъ часы—не оживленъ* и сиръ,
Рабски лишь закону тяготѣнья
Обезбоженъ служитъ міръ...
. . . . . . . . . . . .
Праздно въ міръ искусства скрылись боги,
Безполезны для вселенной той,
Что, у нихъ не требуя подмоги,
Связь нашла въ себѣ самой.
Да, они укрылись въ область сказки,
Унося туда же за собой
Все величье, всю красу, всѣ краски,
А у насъ остался звукъ пустой [1]).

Тютчевъ не вѣрилъ въ эту смерть природы, и ея красота не была для него пустымъ звукомъ. Ему не приходилось *искать* душу міра и безотвѣтно привѣтствовать отсутствующую: она сама сходилась съ нимъ и въ блескѣ молодой весны, и въ „свѣтлости осеннихъ вечеровъ"; въ сверканьѣ пламенныхъ зарницъ и въ шумѣ ночного моря она сама намекала ему на свои роковыя тайны. И безъ греческой миѳологіи міръ былъ полонъ для него и величья, и красы, и красокъ. Въ этомъ нѣтъ еще ничего особеннаго. Живое отношеніе къ природѣ есть существенный признакъ поэзіи вообще, отличающій ее отъ двоякой прозы: житейско-практической и отвлеченно-научной. Въ минуты настоящаго поэтическаго вдохновенія и Шиллеръ забывалъ, конечно, о часовомъ механизмѣ и о законѣ тяготѣнія—и отдавался непосредственнымъ впечатлѣніямъ природной красоты. Но у Тютчева, какъ я уже замѣтилъ, важно и дорого то, что онъ не только *чувствовалъ*, а и *мыслилъ*, *какъ* поэтъ,—что онъ былъ *убѣжденъ* въ *объективной* истинѣ поэтическаго воззрѣнія на природу. Какъ бы прямымъ отвѣтомъ на Шиллеровскій похоронный гимнъ мнимо-умершей природѣ служитъ стихотвореніе Тютчева:

Не то, что̀ мните вы, природа—
Не слѣпокъ, не бездушный ликъ:
Въ ней *есть* душа, въ ней *есть* свобода,
Въ ней *есть* любовь, въ ней *есть* языкъ.

---

[1]) «Боги Греціи» Шиллера, въ переводѣ Фета («Вечерніе Огни», вып. I).

Вовсе не высшее *знаніе*, а только собственная слѣпота и глухота заставляютъ людей отрицать внутреннюю жизнь природы:

Они не видятъ и не слышатъ,
Живутъ въ семъ мірѣ, какъ въ потьмахъ,
Для нихъ и солнца, знать, не дышатъ,
И жизни нѣтъ въ морскихъ волнахъ.
Лучи къ нимъ въ душу не сходили,
Весна въ груди ихъ не цвѣла,
При нихъ лѣса не говорили,
И ночь въ звѣздахъ нѣма была;
И, языками неземными
Волнуя рѣки и лѣса,
Въ ночи не совѣщалась съ ними
Въ бесѣдѣ дружеской гроза...

## II.

Кто же правъ изъ двухъ поэтовъ? Есть жизнь и душа въ природѣ, или нѣтъ? Или, можетъ быть, существуютъ двѣ истины: одна для поэзіи, а другая—для науки? Но наука тутъ не при чемъ; она не отвѣчаетъ за тѣ ложные выводы, которые дѣлаются изъ ея достовѣрныхъ данныхъ въ силу односторонняго направленія мысли, возобладавшаго въ извѣстную эпоху. Наука никогда не доказывала—да по существу дѣла и не можетъ доказывать, что міръ есть *только* механизмъ, что природа есть *только* мертвое вещество. Различныя науки изслѣдуютъ природу *по частямъ* и находятъ между этими частями механическую связь; но такой естественной науки, которая изслѣдовала бы вселенную въ ея единствѣ и цѣлости, вовсе не существуетъ, а логика, обязательная и для наукъ, не позволяетъ отъ анализа частей и ихъ внѣшней частичной связи дѣлать окончательное заключеніе о всеобщемъ характерѣ или смыслѣ цѣлаго. Вѣдь и въ тѣлѣ живого человѣка всѣ его части и частицы связаны между собою механически, — это не мѣшаетъ ему, однако, быть одушевленнымъ существомъ. Никто не рѣшится утверждать, что механическое устройство и дѣйствіе скелета, сосудистой, мускульной и нервной системъ, изучаемое точными науками—анатоміей и физіологіей, — исчерпываетъ собою весь истинный смыслъ человѣческаго существа и существованія; напротивъ, каждый согласится, что весь этотъ механизмъ координированныхъ частей имѣетъ смыслъ только какъ орудіе или средство выраженія и осуществленія вну-

тренней жизни или души человѣка [1]). Точно такъ же и механизмъ всей природы есть только слаженная совокупность для проявленія и развитія всемірной жизни. Точное изученіе механизма въ высшей степени важно: оно даетъ человѣку возможность въ извѣстной мѣрѣ управлять естественными явленіями, пользоваться ими для своихъ цѣлей. Но ни теоретическій интересъ, ни практическая польза такого изученія, не составляютъ еще достаточнаго основанія, чтобы видѣть здѣсь всю истину о природѣ: это въ сущности было бы такъ же странно, какъ еслибы кто-нибудь сталъ утверждать, что для полнаго и окончательнаго познанія человѣка нужно только вскрыть и препарировать его трупъ.

Противъ нашего заключенія отъ одушевленности человѣческаго тѣла къ одушевленности тѣла всемірнаго нельзя приводить то соображеніе, что живого человѣка мы дѣйствительно видимъ какъ замкнутое цѣлое въ нѣкоторомъ ощутительномъ единствѣ,—природу же воспринимаемъ всегда лишь по частямъ. Ясно, что это различіе зависитъ не отъ существа дѣла, а отъ причины совершенно условной— отъ относительныхъ размѣровъ того и другого предмета. Для микроскопическихъ глазъ мухи вовсе не существуетъ цѣлое гармоническое очертаніе человѣка или человѣческаго лица съ его выраженіемъ, да и для нашего собственнаго глаза самое прекрасное и одушевленное лицо превратилось бы при микроскопическомъ изслѣдованіи въ безформенную массу грубыхъ тканей и клѣтокъ, механически нагроможденныхъ безъ всякой законченности и единства. Однако, когда я смотрю на это лицо, какъ на живое, узнаю въ его очертаніяхъ и измѣненіяхъ слѣды внутренняго опыта и выраженіе мыслей, чувствъ и желаній, вижу черезъ него душу и судьбу этого человѣка, то я, конечно, вижу несравненно *больше*, чѣмъ видитъ въ немъ самая наблюдательная муха, и узнаю о немъ болѣе полную истину, чѣмъ ту, которую могъ бы узнать при помощи микроскопа. Никакъ не тѣ волокна и клѣтки, а именно это бо́льшее, содержательное и единое, что я вижу живымъ взглядомъ,—оно-то и есть *истина*, или подлинный *смыслъ* этого человѣческаго существа, а то все — только матеріалъ, въ которомъ воплощается, посредствомъ котораго выражается эта истина или этотъ смыслъ.

Какъ тѣлесная видимость человѣка, сверхъ анатомическихъ и физіологическихъ фактовъ, говоритъ намъ еще своими знаками о его внутренней жизни или душѣ, такъ точно и явленія всей природы,

[1]) Объ отношеніи жизни къ матеріальной организаціи тѣла—см. превосходныя разсужденія Клода Бернара въ его общей физіологіи.

каковъ бы ни былъ ихъ *механическій составъ*, говорятъ намъ въ своей живой дѣйствительности о жизни и душѣ великаго міра. Ни логика, ни сама естественная наука, не позволяютъ намъ разсуждать иначе и противопоставлять человѣка міру, какъ живое мертвому. Для взгляда исключительно-аналитическаго—и въ самомъ человѣкѣ нѣтъ живого и цѣлаго существа, а только механическая совокупность матеріальныхъ частицъ; для взгляда же, направленнаго на полную истину, а не на одну только ея сторону, есть жизнь и во внѣшней природѣ. Послѣдовательная мысль должна выбирать между двумя положеніями: или ни въ чемъ, даже въ человѣкѣ, даже въ насъ самихъ, нѣтъ одушевленной жизни, или—она есть во всей природѣ, различаясь только по степенямъ и формамъ. Ибо нѣтъ никакой возможности, оставаясь на научной почвѣ, *отдѣлить* человѣка въ этомъ отношеніи отъ остального міра. Своею тѣлесною организаціей, которою обусловлено развитіе его внутренней жизни, человѣкъ принадлежитъ къ животному царству, а животныхъ никакъ нельзя выдѣлить изъ прочей природы и признать ихъ исключительными носителями жизни. На самомъ дѣлѣ животное царство неразрывно связано съ растительнымъ, имѣя съ нимъ первоначально одну общую основу органическаго бытія, до сихъ поръ еще представляемую такими организмами, которыхъ нельзя отнести ни къ животнымъ, ни къ растеніямъ. А цѣлый органическій міръ, при всемъ своемъ формальномъ *отличіи, нераздѣльно* связанъ однако, и по составу, и по происхожденію, съ міромъ неорганическимъ. Утверждать безусловную грань между этими двумя мірами такъ же въ сущности неосновательно и противно духу науки, какъ еслибы мы признали безусловную разнородность между твердымъ скелетомъ и мягкими тканями человѣческаго тѣла.

Нѣтъ во всей вселенной такой пограничной черты, которая дѣлила бы ее на совершенно особенныя, не связанныя между собою области бытія; повсюду существуютъ переходныя, промежуточныя формы, или остатки такихъ формъ, и весь видимый міръ не есть собраніе дѣланныхъ вещей, а продолжающееся развитіе или ростъ единаго живого существа.

## III.

Глубокое и сознательное убѣжденіе въ дѣйствительной, а не воображаемой только, одушевленности природы избавляло нашего

поэта отъ того раздвоенія между мыслію и чувствомъ, которымъ съ прошлаго вѣка и до послѣдняго времени страдаетъ большинство художниковъ и поэтовъ. Простодушно принимая механическое міровоззрѣніе за всенаучное и единственно-научное, а потому несомнѣнное, вѣря ему на̀ слово, эти служители красоты *не вѣрятъ въ свое дѣло*. Какъ художники, они передаютъ намъ жизнь и душу природы, но при этомъ въ умѣ своемъ убѣждены, что она безжизненна и бездушна, что ихъ чувство и вдохновеніе ихъ обманываютъ,—что красота есть субъективная иллюзія. А на самомъ дѣлѣ иллюзія только въ томъ, что отраженіе ходячихъ мнѣній на поверхности ихъ сознанія принимается ими за нѣчто болѣе достовѣрное, чѣмъ та истина, которая открывается въ глубинѣ ихъ собственнаго поэтическаго чувства.

Понятно, что при такомъ невѣріи самихъ поэтовъ въ свое дѣло простые смертные пріучаются смотрѣть на поэзію (и на художественную красоту вообще) какъ на праздный вымыселъ, и про всякую идею, возвышающуюся надъ житейскою плоскостью, говорить: „это только поэзія“!—разумѣя: „это вздоръ и пустяки“! И кто же, въ самомъ дѣлѣ, станетъ придавать серьезное значеніе тому божеству, въ которомъ сами жрецы видятъ только пріятный вымыселъ?

Поэты, не вѣрящіе въ поэзію, у которыхъ умъ противорѣчитъ вдохновенію, и которые думаютъ, что истина есть только одна механика,—такіе поэты или должны быть неискренни, или же, отдаваясь поэтическому чувству, должны воздерживаться отъ всякой мысли, что̀ не всегда возможно и не всегда полезно; когда же они начинаютъ разсуждать, у нихъ выходитъ отвлеченная и мертвая дидактика, вовсе не нуждающаяся въ „языкѣ боговъ“. Тютчевъ былъ избавленъ отъ такого печальнаго положенія. Его умъ былъ вполнѣ согласенъ съ вдохновеніемъ: поэзія его была полна сознанной мысли, а его мысли находили себѣ только поэтическое, т.-е. одушевленное и законченное выраженіе.

Дѣло поэзіи, какъ и искусства вообще, — не въ томъ, чтобы „украшать дѣйствительность пріятными вымыслами живого воображенія“, какъ говорилось въ старинныхъ эстетикахъ, а въ томъ, чтобы воплощать въ *ощутительныхъ* образахъ тотъ самый высшій *смыслъ* жизни, которому философъ даетъ опредѣленіе въ разумныхъ понятіяхъ, который проповѣдуется моралистомъ и осуществляется историческимъ дѣятелемъ, какъ идея добра. Художественному чувству непосредственно открывается въ формѣ ощутительной красоты то же совершенное содержаніе бытія, которое философіей

добывается какъ истина мышленія, а въ нравственной дѣятельности даетъ о себѣ знать какъ безусловное требованіе совѣсти и долга. Это только различныя стороны или сферы проявленія одного и того же; между ними нельзя провести раздѣленія, и еще менѣе могутъ онѣ противорѣчить другъ другу. Если вселенная имѣетъ смыслъ, то двухъ противорѣчащихъ другъ другу истинъ — поэтической и научной такъ же не можетъ быть, какъ и двухъ исключающихъ другъ друга „высшихъ благъ“, или цѣлей существованія. Слѣдовательно правъ былъ нашъ поэтъ, когда прекрасное онъ сознательно принималъ и утверждалъ не какъ вымыселъ, а какъ предметную истину, и, чувствуя жизнь природы и душу міра, былъ убѣжденъ въ дѣйствительности того, что чувствовалъ.

## IV.

Убѣжденіе въ истинности поэтическаго воззрѣнія на природу и вытекающая отсюда цѣльность творчества, гармонія между мыслію и чувствомъ, вдохновеніемъ и сознаніемъ, составляетъ преимущество Тютчева даже передъ такимъ значительнымъ поэтомъ-мыслителемъ, какъ Шиллеръ; но, разумѣется, это не есть *исключительное* преимущество нашего поэта, или специфическая особенность его поэзіи. И въ новой литературѣ далеко не всѣ поэты такъ довѣрчиво, какъ Шиллеръ, приняли механическое міровоззрѣніе, такъ легко усвоили дуализмъ Картезія или субъективизмъ Канта. Многіе продолжали и продолжаютъ сознательно вѣрить въ дѣйствительность жизни и красоты, не видя въ этомъ никакого противорѣчія съ маятникомъ Галилея или закономъ тяготѣнія Ньютона. Между великими европейскими именами достаточно назвать Шелли въ Англіи и особенно Гёте въ Германіи. Гёте, который былъ не только поэтъ и мыслитель, но и великій естествоиспытатель, положившій начало двумъ интереснѣйшимъ наукамъ — сравнительной анатоміи животныхъ и морфологіи растеній — лучше, чѣмъ кто-либо другой, могъ видѣть всю недостаточность исключительно-механическаго объясненія вселенной, и въ цѣломъ рядѣ великолѣпныхъ стихотвореній, подъ заглавіемъ: Gott und Welt, онъ прославляетъ душу міра и жизнь природы.

Конечно, Тютчевъ не рисовалъ такихъ грандіозныхъ картинъ міровой жизни въ цѣломъ ходѣ ея развитія, какую мы находимъ у Гёте, напримѣръ, въ стихотвореніи: „Vertheilet euch durch alle Regionen“... Но и самъ Гёте не захватывалъ, быть можетъ, такъ глу-

боко, какъ нашъ поэтъ, *темный корень* міроваго бытія, не чувствовалъ такъ сильно и не сознавалъ такъ ясно ту *таинственную основу всякой жизни*, — природной и человѣческой, — основу, на которой зиждется и смыслъ космическаго процесса, и судьба человѣческой души, и вся исторія человѣчества. Здѣсь Тютчевъ дѣйствительно является вполнѣ своеобразнымъ и если не единственнымъ, то навѣрное самымъ сильнымъ во всей поэтической литературѣ. Въ этомъ пунктѣ—ключъ ко всей его поэзіи, источникъ ея содержательности и оригинальной прелести.

„Олимпіецъ“ Гёте обнималъ своимъ орлинымъ взглядомъ величіе и красоту живой вселенной. Онъ зналъ, конечно, что этотъ свѣтлый, дневной міръ не есть первоначальное, что подъ нимъ скрыто совсѣмъ другое и страшное, но онъ не хотѣлъ останавливаться на этой мысли, чтобы не смущать своего олимпійскаго спокойствія. Но при такомъ одностороннемъ взглядѣ *смыслъ* вселенной не можетъ быть раскрытъ во всей своей глубинѣ и полнотѣ. Нашъ поэтъ одинаково чутокъ къ обѣимъ сторонамъ дѣйствительности; онъ никогда не забываетъ, что весь этотъ свѣтлый, дневной обликъ живой природы, который онъ такъ умѣетъ чувствовать и изображать, есть пока лишь „златотканный покровъ“, расцвѣченная и позолоченная вершина, а не основа мірозданія:

На міръ таинственный духовъ,
Надъ этой бездной безъимянной
Покровъ наброшенъ златотканный
Высокой волею боговъ.
День—сей блистательный покровъ—
День—земнородныхъ оживленье,
Души болящей исцѣленье,
Другъ человѣковъ и боговъ!
Но меркнетъ день, настала ночь,—
Пришла—и съ міра роковаго
Ткань благодатную покрова,
Собравъ, отбрасываетъ прочь.
И *бездна* намъ обнажена
Съ своими страхами и мглами,
И нѣтъ преградъ межъ ей и нами:
Вотъ отчего намъ ночь страшна.

„День“ и „ночь“, конечно, только видимые символы двухъ сторонъ вселенной, которыя могутъ быть обозначены и безъ метафоръ. Хотя поэтъ называетъ здѣсь темную основу мірозданія „бездной

*безъимянной*", но ему сказалось и собственное ея имя, когда онъ прислушивался къ напѣвамъ ночной бури:

О чемъ ты воешь, вѣтръ ночной,
О чемъ такъ сѣтуешь безумно?
Что значитъ странный голосъ твой,
То глухо-жалобный, то шумный?
Понятнымъ сердцу языкомъ
Твердишь о непонятной мукѣ,
И роешь и взрываешь въ немъ
Порой неистовые звуки.
О, *страшныхъ* пѣсенъ сихъ не пой
Про *древній хаосъ*, про родимый!
Какъ жадно міръ души ночной
Внимаетъ повѣсти любимой!
Изъ смертной рвется онъ груди
И съ *безпредѣльнымъ* жаждетъ слиться...
О, бурь уснувшихъ не буди:
Подъ ними хаосъ шевелится!..

## V.

*Хаосъ*, т.-е. отрицательная безпредѣльность, зіяющая бездна всякаго безумія и безобразія, демоническіе порывы, возстающіе противъ всего положительнаго и должнаго—вотъ глубочайшая сущность міровой души и основа всего мірозданія. Космическій процессъ вводитъ эту хаотическую стихію въ предѣлы всеобщаго строя, подчиняетъ ее разумнымъ законамъ, постепенно воплощая въ ней идеальное содержаніе бытія, давая этой дикой жизни смыслъ и красоту. Но и введенный въ предѣлы всемірнаго строя, хаосъ даетъ о себѣ знать мятежными движеніями и порывами. Это присутствіе хаотическаго, ирраціональнаго начала въ глубинѣ бытія сообщаетъ различнымъ явленіямъ природы ту свободу и силу, безъ которыхъ не было бы и самой жизни и красоты. Жизнь и красота въ природѣ — это борьба и торжество свѣта надъ тьмою, но этимъ необходимо предполагается, что тьма есть дѣйствительная сила. И для красоты вовсе не нужно, чтобы темная сила была уничтожена въ торжествѣ міровой гармоніи: достаточно, чтобы свѣтлое начало овладѣло ею, подчинило ее себѣ, до извѣстной степени воплотилось въ ней, ограничивая, но не упраздняя ея свободу и противоборство. Такъ безбрежное море въ своемъ бурномъ волненіи *прекрасно* [1]), какъ проявленіе и образъ

[1]) По Канту, оно не прекрасно, а возвышенно (erhaben); но это одна изъ тѣхъ ненужныхъ distinctiones more scholasticorum, къ какимъ великій философъ имѣлъ чрезмѣрную слабость.

мятежной жизни, гигантскаго порыва стихійныхъ силъ, введенныхъ, однако, въ незыблемые предѣлы, не могущихъ расторгнуть общей связи мірозданія и нарушить его строя, а только наполняющихъ его движеніемъ, блескомъ и громомъ:

Какъ хорошо ты, о, море ночное,
Здѣсь лучезарно, тамъ сизо-черно!
Въ лунномъ сіяніи, словно живое,
Ходитъ и дышетъ и блещетъ оно.
На безконечномъ, на вольномъ просторѣ
Блескъ и движеніе, грохотъ и громъ...
Тусклымъ сіяньемъ облитое море,
Какъ хорошо ты въ безлюдьи ночномъ!
Зыбь ты великая, зыбь ты морская!
Чей это праздникъ такъ празднуешь ты?
Волны несутся, гремя и сверкая,
Чуткія звѣзды глядятъ съ высоты.

Хаосъ, т.-е. само безобразіе, есть необходимый фонъ всякой земной красоты, и эстетическое значеніе такихъ явленій, какъ бурное море, или ночная гроза, зависитъ именно отъ того, что „подъ ними хаосъ шевелится“. Въ изображеніи всѣхъ этихъ явленій природы, гдѣ яснѣе чувствуется ея темная основа, Тютчевъ не имѣетъ себѣ равныхъ.

Не остывшая отъ зною,
Ночь іюльская блистала
И надъ тусклою землею
Небо полное грозою
Отъ зарницъ все трепетало.
Словно тяжкія рѣсницы
Разверзалися порою,
И сквозь бѣглыя зарницы
Чьи-то грозныя зѣницы
Загорались надъ землею.

Этотъ поразительный образъ геніально заканчивается поэтомъ въ другомъ стихотвореніи:

. . . . . . . . . . . . . .
Однѣ зарницы огневыя,
Воспламенясь чередой,
Какъ *демоны глухонѣмые,*
*Ведутъ бесѣду межъ собой.*
Какъ по условленному знаку
Вдругъ неба вспыхнетъ полоса,
И быстро выступятъ изъ мраку
Поля и дальніе лѣса.

И вотъ опять все потемнѣло,
Все стихло въ чуткой темнотѣ,
Какъ бы *таинственное дѣло*
Рѣшалось тамъ на высотѣ..

## VI.

Частныя явленія суть знаки общей сущности. Поэтъ умѣетъ читать эти знаки и понимать ихъ смыслъ. „Таинственное дѣло", заговоръ „глухонѣмыхъ демоновъ" — вотъ начало и основа всей міровой исторіи. Положительное, свѣтлое начало космоса сдерживаетъ эту темную бездну и постепенно преодолѣваетъ ее. Въ послѣднемъ, высшемъ произведеніи мірового процесса — человѣкѣ — внѣшній свѣтъ природы становится внутреннимъ свѣтомъ сознанія и разума, — идеальное начало вступаетъ здѣсь въ новое, болѣе глубокое и тѣсное сочетаніе съ земною душою; но соотвѣтственно этому глубже раскрывается въ душѣ человѣка и противоположное демоническое начало хаоса. Ту темную основу мірозданія, которую онъ чувствуетъ и видитъ во внѣшней природѣ подъ „златотканнымъ покровомъ" космоса, онъ находитъ и въ своемъ собственномъ сознаніи,—

И въ чуждомъ, неразгаданномъ, ночномъ
Онъ узнаетъ *наслѣдье роковое.*

Главное проявленіе душевной жизни человѣка, открывающее ея смыслъ, есть любовь, и тутъ опять нашъ поэтъ сильнѣе и яснѣе другихъ отмѣчаетъ ту самую демоническую и хаотическую основу, къ которой онъ былъ чутокъ въ явленіяхъ внѣшней природы. Этому вовсе не противорѣчитъ прозрачный одухотворенный характеръ Тютчевской поэзіи. Напротивъ, чѣмъ свѣтлѣе и духовнѣе поэтическое созданіе, тѣмъ глубже и полнѣе, значитъ, было прочувствовано и пережито то темное, *не*-духовное, что требуетъ просвѣтленія и одухотворенія.

Жизнь души, сосредоточенная въ любви, есть по основѣ своей *злая* жизнь, смущающая миръ прекрасной природы:

Что это, другъ? Иль злая жизнь не даромъ,—
Та жизнь—увы!—что въ насъ тогда текла,
Та злая жизнь съ ея мятежнымъ жаромъ
Черезъ порогъ завѣтный перешла?

Эта злая и горькая жизнь любви убиваетъ и губитъ:

О, какъ убійственно мы любимъ,
Какъ въ буйной слѣпотѣ страстей
Мы то всего вѣрнѣе губимъ,
Что сердцу нашему милѣй.

И это не есть случайность, а роковая необходимость земной любви, ея *предопредѣленіе*:

Любовь, любовь,—гласитъ преданье,—
Союзъ души съ душой родной,
Ихъ съединенье, сочетанье,
И роковое ихъ сліянье,
И поединокъ роковой.
И чѣмъ одно изъ нихъ нѣжнѣе
Въ борьбѣ неравной двухъ сердецъ,
Тѣмъ неизбѣжнѣй и вѣрнѣе,
Любя, страдая, грустно млѣя,
Оно изноетъ наконецъ.

## VII.

„Злая жизнь", превращающая саму любовь въ роковую борьбу, должна кончиться смертью. Но въ чемъ же тогда смыслъ существованія? Смыслъ природы былъ въ созданіи разумнаго существа—человѣка. Но разумъ въ природномъ человѣкѣ оказывается лишь формальнымъ преимуществомъ; онъ не въ силахъ овладѣть самою жизнью, сдѣлать ее разумною и безсмертною; на зло разуму и на погибель человѣка поднимается и въ немъ демоническое и хаотическое безуміе. Какъ въ міровомъ процессѣ природы темное начало хаоса преодолѣвалось внѣшнимъ образомъ, чтобы произвести свѣтлое мірозданіе, увѣнчанное явленіемъ человѣческаго разума,—такъ теперь та же самая темная основа, открывшаяся на новой, высшей ступени въ жизни и сознаніи человѣка, должна быть побѣждена внутреннимъ образомъ, въ самомъ человѣчествѣ и при его собственномъ содѣйствіи. Достойная и вѣчная жизнь, которая требуется, но не дается разумомъ, должна быть добыта духовнымъ подвигомъ. Носитель мірового смысла не можетъ имѣть свой смыслъ *внѣ* себя. Если я, какъ человѣкъ, могу понимать откровеніе абсолютнаго совершенства и сознательно стремиться къ нему, то зачѣмъ же мнѣ переставать быть человѣкомъ, чтобы достигнуть этого совершенства? Если мое сознаніе, какъ форма, можетъ вмѣстить безконечное, то зачѣмъ

же мнѣ искать другой формы? Очевидно, я долженъ быть не сверхъчеловѣкомъ, а только совершеннымъ человѣкомъ, т.-е. соотвѣтствующимъ въ дѣйствительности идеалу человѣчности.

Смыслъ человѣка есть онъ самъ, но только не какъ рабъ и орудіе злой жизни, а какъ ея побѣдитель и владыка. Если загадка мірового сфинкса разрѣшена явленіемъ природнаго человѣка, то загадка новаго сфинкса—-души и любви человѣческой—разрѣшается явленіемъ духовнаго человѣка, дѣйствительнаго и вѣчнаго царя мірозданія, покорителя грѣха и смерти. И какъ первое явленіе разумнаго сознанія произошло въ природѣ и *изъ* природы, но *не отъ* природы, а отъ того разума, который изначала устроялъ саму природу для этого явленія и цѣлесообразно направлялъ естественный ходъ всемірнаго процесса,—подобнымъ образомъ и первое явленіе совершенной духовной жизни произошло въ человѣчествѣ и *изъ* человѣчества, но *не отъ* человѣчества, а отъ Того, Кто изначала вложилъ въ свой образъ и подобіе зародышъ высшаго совершенства, и какъ Грядущій приготовлялъ чрезъ всю исторію необходимыя условія своего дѣйствительнаго воплощенія.

Примкнуть къ „Вождю на пути совершенства“, замѣнить роковое и убійственное наслѣдіе древняго хаоса духовнымъ и животворнымъ наслѣдіемъ новаго человѣка, или Сына человѣческаго,—первенца изъ мертвыхъ,—вотъ единственный исходъ изъ „злой жизни“ съ ея кореннымъ раздвоеніемъ и противорѣчіемъ,—исходъ, котораго не могла миновать вѣщая душа поэта:

О, вѣщая душа моя,
О, сердце полное тревоги,
О, какъ ты бьешься на порогѣ
Какъ бы двойного бытія!..
Такъ, ты жилище двухъ міровъ,
Твой день—-болѣзненный и страстный,
Твой сонъ—пророчески-неясный,
Какъ откровеніе духовъ...
Пускай страдальческую грудь
Волнуютъ страсти роковыя,—
Душа готова, какъ Марія,
Къ ногамъ Христа на вѣкъ прильнуть...

## VIII.

„Роковое наслѣдіе“ темныхъ силъ въ нашей душѣ не есть что-нибудь личное, оно одинаково принадлежитъ всему человѣчеству,—

таково же и духовное наслѣдіе Христово: оно явилось не для одиночнаго утѣшенія отдѣльнаго человѣка, а для спасенія всего человѣчества. Но что такое это человѣчество, въ чемъ оно реально воплощается, гдѣ его дѣйствительное единство? На это у Тютчева былъ опредѣленный отвѣтъ, который я здѣсь только укажу, не оспаривая и не подтверждая его.

Какъ во всей природѣ нашъ поэтъ признавалъ живую душу, которою держится единство и цѣлость міра, подобнымъ же образомъ онъ признавалъ и живую душу человѣчества и видѣлъ ее—въ Россіи. Какъ, по словамъ одного учителя церкви, душа человѣческая *по природѣ* христіанка, такъ Тютчевъ считалъ Россію по природѣ христіанскимъ царствомъ. Такъ какъ смыслъ исторіи въ христіанствѣ, то Россія, какъ страна по преимуществу христіанская, призвана внутренно обновить и внѣшнимъ образомъ объединить все человѣчество.

Для Тютчева Россія была не столько предметомъ любви, сколько вѣры—„въ Россію можно только вѣрить“. Личныя чувства его къ родинѣ были очень сложны и многоцвѣтны. Было въ нихъ даже нѣкоторое отчужденіе, съ другой стороны—благоговѣніе къ религіозному характеру народа: „всю тебя, земля родная,—въ рабскомъ видѣ Царь Небесный—исходилъ благословляя“,—бывали въ нихъ, наконецъ, минутныя увлеченія самымъ обыкновеннымъ шовинизмомъ.

Тютчевъ не любилъ Россію тою любовью, которую Лермонтовъ называетъ почему-то „странною“. Къ русской природѣ онъ скорѣе чувствовалъ антипатію. „Сѣверъ роковой“ былъ для него „сновидѣньемъ безобразнымъ“; родныя мѣста онъ прямо называетъ *не милыми*:

Итакъ, опять увидѣлся я съ вами,
Мѣста не милыя, хоть и родныя,
Гдѣ мыслилъ я и чувствовалъ впервые
. . . . . . . . . . . . . . . .
Ахъ, нѣтъ! не здѣсь, не этотъ край безлюдный
Былъ для души моей родимымъ краемъ,—
Не здѣсь расцвѣлъ, не здѣсь былъ величаемъ
Великій праздникъ молодости чудной!
Ахъ, и не въ эту землю я сложилъ
То, чѣмъ я жилъ и чѣмъ я дорожилъ...

Значитъ, его вѣра въ Россію не основывалась на непосредственномъ органическомъ чувствѣ, а была дѣломъ сознательно выработан-

наго убѣжденія. Первое, еще неопредѣленное, но зато высоко-поэтическое выраженіе этой вѣрѣ онъ далъ еще въ молодости—въ прекрасномъ стихотвореніи: *На взятіе Варшавы.* Въ своей борьбѣ съ братскимъ народомъ Россія руководилась не звѣрскими инстинктами, а только необходимостью „державы цѣлость соблюсти", для того, чтобы—

Славянъ родныя поколѣнья
Подъ знамя русское собрать
И весть на подвигъ просвѣщенья
Единомысленную рать.
И это высшее сознанье
Вело нашъ доблестный народъ;
Путей небесныхъ оправданье
Онъ смѣло на себя беретъ.
Онъ чуетъ надъ своей главою
Звѣзду въ незримой высотѣ
И неуклонно за звѣздою
Идетъ къ таинственной мечтѣ.

Эта вѣра въ высокое призваніе Россіи возвышаетъ самого поэта надъ мелкими и злобными чувствами національнаго соперничества и грубаго торжества побѣдителей. Необычною у патріотическихъ пѣвцовъ гуманностью дышатъ заключительные стихи, обращенные къ Польшѣ:

Ты жъ, братскою стрѣлой пронзенный,
Судебъ свершая приговоръ,
Ты палъ, орелъ одноплеменный,
На очистительный костеръ.
Вѣрь слову русскаго народа:
Твой пеплъ мы свято сбережемъ,
И наша общая свобода
Какъ фениксъ возродится въ немъ.

Позднѣе—вѣра Тютчева въ Россію высказывалась въ пророчествахъ болѣе опредѣленныхъ. Сущность ихъ въ томъ, что Россія сдѣлается всемірною христіанскою монархіей,—

... и не прейдетъ во вѣкъ,
Какъ то провидѣлъ Духъ и Даніилъ предрекъ.

Одно время условіемъ для этого великаго событія онъ считалъ соединеніе Восточной церкви съ Западною чрезъ соглашеніе Царя съ Папой, но потомъ отказался отъ этой мысли, находя, что папство

несовмѣстимо со свободой совѣсти, т.-е. съ самою существенною принадлежностью христіанства.

Отказавшись отъ надежды мирнаго соединенія съ Западомъ, нашъ поэтъ продолжалъ предсказывать превращеніе Россіи во всемірную монархію, простирающуюся по крайней мѣрѣ до Нила и до Ганга съ Царьградомъ, какъ столицей. Но эта монархія не будетъ, по мысли Тютчева, подобіемъ звѣринаго царства Навуходоносорова,—ея единство не будетъ держаться насиліемъ. По поводу извѣстнаго изреченія Бисмарка, Тютчевъ противопоставляетъ другъ другу *два единства*:

«Единство»—возвѣстилъ оракулъ нашихъ дней—
«Быть можетъ спаено желѣзомъ лишь и кровью»;
Но мы попробуемъ спаять его любовью,—
А тамъ увидимъ, что̀ прочнѣй...

Великое призваніе Россіи предписываетъ ей держаться единства, основаннаго на духовныхъ началахъ; не гнилою тяжестью земного оружія должна она облечься, а „чистою ризою Христовою“.

Надъ этой темною толпой
Непробужденнаго народа
Взойдешь ли ты когда, свобода,
Блеснетъ ли лучъ твой золотой?
Блеснетъ твой лучъ и оживитъ,
И сонъ разгонитъ и туманы...
Но старыя, гнилыя раны,
Рубцы насилій и обидъ,
Растлѣнье душъ и пустота,
Что гложетъ умъ и въ сердцѣ ноетъ...
Кто ихъ излечитъ, кто прикроетъ?
Ты, риза чистая Христа...

Мнѣ остается только прибавить нѣсколько словъ, чтобы изъ патріотическихъ пророчествъ нашего поэта извлечь ихъ окончательный смыслъ.

Допустимъ, становясь на точку зрѣнія Тютчева, что Россія—душа человѣчества. Но, какъ въ душѣ природнаго міра, и въ душѣ отдѣльнаго человѣка свѣтлое духовное начало имѣетъ противъ себя темную хаотическую основу, которая еще не побѣждена, еще не подчинилась высшимъ силамъ,—которая еще борется за преобладаніе и влечетъ къ смерти и гибели,—точно такъ же, конечно, и въ этой собирательной душѣ человѣчества, т.-е. въ Россіи. Ея жизнь еще не опредѣлилась окончательно, она еще двоится, увлекаемая въ разныя стороны противоборствующими силами. Воплотился ли уже въ

ней свѣтъ истины Христовой; спаяла ли она единство всѣхъ своихъ частей любовью? Самъ поэтъ признаетъ, что она еще не покрыта ризою Христа.

Значитъ,—можно сказать поэту,—судьба Россіи зависитъ не отъ Царьграда и чего-нибудь подобнаго, а отъ исхода внутренней нравственной борьбы свѣтлаго и темнаго начала въ ней самой. Условіе для исполненія ея всемірнаго призванія есть внутренняя побѣда добра надъ зломъ въ ней, а Царьградъ и прочее можетъ быть только слѣдствіемъ, а никакъ не условіемъ желаннаго исхода. Пусть Россія, хотя бы безъ Царьграда, хотя бы въ настоящихъ своихъ предѣлахъ, станетъ христіанскимъ царствомъ въ полномъ смыслѣ этого слова—царствомъ правды и милости,—и тогда все остальное,—навѣрное,—приложится ей.

---

# Поэзія гр. А. К. Толстого.

1895.

## I.

Алексѣй Толстой, какъ и Ѳ. И. Тютчевъ, принадлежитъ къ числу поэтовъ-мыслителей; но въ отличіе отъ Тютчева—поэта исключительно *созерцательной* мысли,—гр. А. К. Толстой былъ поэтомъ мысли *воинствующей*—поэтомъ-борцомъ. Конечно, *не* въ смыслѣ внѣшней практической борьбы. Всякій истинный поэтъ невольно повинуется запрету, выраженному Пушкинымъ: „не для житейскаго волненья, не для корысти, не для битвъ“... Но, оставляя въ сторонѣ житейскія и корыстныя битвы, поэтъ, „рожденный для вдохновенья“, можетъ вдохновляться и на борьбу—достойную поэтическаго вдохновенія. Нашъ поэтъ боролся оружіемъ свободнаго слова за права красоты, которая есть ощутительная форма истины, и за жизненныя права человѣческой личности.

Самъ поэтъ понималъ свое призваніе какъ борьбу:

Господь, меня готовя *къ бою*,
*Любовь и гнѣвъ* вложилъ мнѣ въ грудь,
И мнѣ десницею святою
Онъ указалъ правдивый путь...

Но именно потому, что путь, указанный поэту, былъ *правдивый*, и борьба на этомъ пути была борьбою за высшую правду за интересы безусловнаго и вѣчнаго достоинства; она возвышала поэта не только надъ житейскими и корыстными битвами, но и надъ тою партійною борьбой, которая можетъ быть безкорыстною, но не можетъ быть правдивою, ибо она заставляетъ видѣть все въ бѣломъ цвѣтѣ на своей сторонѣ—и все въ черномъ на сторонѣ враждебной; а такого равномѣрнаго распредѣленія цвѣтовъ на самомъ дѣлѣ не бываетъ и не будетъ—по крайней мѣрѣ до страшнаго суда.

По чувству правды, Толстой не могъ отдаться всецѣло одному изъ враждующихъ становъ, не могъ быть партійнымъ борцомъ— онъ сознательно отвергалъ такую борьбу:

Двухъ становъ не боецъ, но только гость случайный,
За правду я бы радъ поднять мой добрый мечъ,
Но споръ съ обоими—досель мой жребій тайный,
И къ клятвѣ ни одинъ не могъ меня привлечь;
Союза полнаго не будетъ между нами—
Не купленный никѣмъ, подъ чье бъ ни сталъ я знамя,
Пристрастной ревности друзей не въ силахъ снесть,
Я знамени врага отстаивалъ бы честь!

## II.

Для характеристики и оцѣнки поэта очень важенъ вопросъ объ отношеніи его собственной сознательной мысли къ его дѣлу: какъ онъ понималъ и за что̀ принималъ поэзію? Съ этой точки зрѣнія всѣ поэты нашего вѣка (я ограничиваюсь здѣсь одними русскими и изъ нихъ только почившими) распредѣляются на три естественныя группы. Первая достаточно обозначается однимъ именемъ—Пушкина. Здѣсь отношеніе мысли къ творчеству—непосредственное, органическое,—въ процессѣ творчества сознаніе не отдѣляется отъ самого дѣла,—нѣтъ никакого раздвоенія въ поэтической дѣятельности. Какъ чистый поэтъ, поэтъ-художникъ по преимуществу, Пушкинъ прямо даетъ намъ совершенные образцы красоты, не тревожась общимъ вопросомъ: что такое поэтическая красота, какъ она относится къ жизни, какое ея мѣсто и значеніе во вселенной? Не то чтобы поэтъ вовсе не думалъ и не говорилъ о своемъ дѣлѣ. Но это были случайныя, преходящія мысли по поводу поэзіи, а не окончательный отчетъ сознанія объ ея сущности и значеніи. Несмотря на свой—правда, поверхностный—байронизмъ, Пушкинъ никогда не сомнѣвался въ правахъ красоты и поэтическаго міровоззрѣнія, а потому и не давалъ себѣ яснаго и полнаго отчета объ этихъ правахъ. Онъ и не бралъ совсѣмъ этого вопроса въ его общности и глубинѣ. Лишь мимоходомъ указывалъ онъ на различные внѣшніе признаки словеснаго творчества.

Поэтическое вдохновеніе, по свидѣтельству Пушкина, есть нѣчто особенное или исключительное, не сливающееся съ повседневною жизнью. Драгоцѣнное показаніе великаго поэта о процессѣ творчества, важный фактъ психологическаго опыта имѣемъ мы въ извѣст-

ныхъ стихахъ: „Пока не требуетъ поэта—Къ священной жертвѣ Аполлонъ,—Въ заботахъ суетнаго свѣта—Онъ малодушно погруженъ...“—„Но лишь божественный глаголъ—До слуха чуткаго коснется,—Душа поэта встрепенется,—Какъ пробудившійся орелъ“... Но, принимая это „показаніе эксперта“ во всей его силѣ и значеніи, мы не можемъ, однако, сказать, чтобы здѣсь выражалась самая сущность поэзіи. Не выражается она и въ тѣхъ стихахъ, гдѣ поэтъ отвергаетъ ложное въ дѣлѣ поэзіи требованіе практической пользы: „Не для житейскаго волненья,—Не для корысти, не для битвъ,—Мы рождены для вдохновенья,—Для звуковъ сладкихъ и молитвъ“... Все признаки вѣрные, но слишкомъ широкіе и внѣшніе: *вдохновеніе* бываетъ разное, и не одна поэзія есть плодъ вдохновенія; *сладкіе звуки* свойственны музыкѣ еще болѣе, чѣмъ поэзіи; не всякая *молитва* поэтична, и не всякая поэзія имѣетъ молитвенный характеръ. Ни каждый изъ этихъ признаковъ въ отдѣльности, ни всѣ они вмѣстѣ не опредѣляютъ существа поэзіи. Самъ Пушкинъ не принималъ своихъ указаній въ слишкомъ строгомъ смыслѣ и не боялся имъ противорѣчить, когда, напримѣръ, въ „Памятникѣ“ онъ объясняетъ общественную *пользу* своей поэзіи: „Что чувства добрыя я лирой пробуждалъ,—Что въ сей жестокій вѣкъ я прославлялъ свободу,—И милость къ падшимъ призывалъ“... И это прекрасно, но опять-таки не въ этомъ собственный смыслъ поэзіи. Для пониманія этого смысла лучше намъ обращаться къ тому, что Пушкинъ *создалъ* въ поэзіи, чѣмъ къ тому, что онъ о ней говорилъ,—слова его могутъ иногда вводить въ заблужденіе, напримѣръ: „Тьмы низкихъ истинъ мнѣ дороже—Насъ возвышающій обманъ“... Изъ этихъ словъ, сказанныхъ по поводу поэтическаго вымысла, выдававшагося за историческое событіе, можно бы, пожалуй, заключить, что поэзія была въ глазахъ Пушкина *обманомъ*, хотя возвышающимъ и дорогимъ; что онъ допускалъ возможность для истины быть *низкою*, и что онъ предпочиталъ обманъ истинѣ. Но было бы несправедливо искать точныхъ мыслей и опредѣленій въ случайныхъ замѣткахъ поэта, который самъ не относился серьезно къ своимъ рефлексіямъ и не смѣшивалъ ихъ съ „божественнымъ глаголомъ“. Въ одномъ стихотвореніи онъ высказываетъ скептическую мысль, что жизнь есть „даръ напрасный, даръ случайный“, невѣдомо кѣмъ и зачѣмъ данный человѣку; но когда извѣстный архипастырь основательно опровергъ эту мысль—тоже въ стихахъ,—Пушкинъ спѣшитъ съ раскаяніемъ отъ нея отказаться и сочиняетъ другое стихотвореніе, гдѣ признаетъ первое только за „изнѣженные звуки безумства, лѣни и страстей“.

*

Ясно, что по крайней мѣрѣ одно изъ этихъ двухъ противорѣчащихъ другъ другу произведеній, а вѣрнѣе—оба созданы поэтомъ *не* по требованію Аполлона и не у его жертвенника.

Все это не важно, когда дѣло идетъ о Пушкинѣ. Онъ потому и есть несравненный представитель органическаго творчества среди нашихъ поэтовъ, что всѣ субъективные грѣхи его мысли оказались безсильными разложить живую цѣльность его поэзіи. Все это—только посторонняя примѣсь, которую ничего не стоитъ отдѣлить отъ настоящаго поэтическаго дѣла. Когда высшій голосъ требовалъ его къ священной жертвѣ, онъ вмѣстѣ съ „заботами суетнаго свѣта“ бросалъ и всякую рефлексію. Она не была составною частью его поэтической организаціи, а скорѣе ее можно сравнить съ тѣми башмаками, въ которыхъ правовѣрные гуляютъ по улицамъ, но оставляютъ ихъ у входа въ храмъ.

Древніе греки и римляне, какъ извѣстно, раскрашивали свои статуи. Это было довольно безвкусно и во всякомъ случаѣ излишне, но не измѣняло совершенства скульптурной формы; такова же рефлексія—байроническая и иная,—которая, къ сожалѣнію, мѣстами окрашиваетъ эту поэзію: наложенная разсудкомъ, эта примѣсь чужда творческому генію и съ годами спадаетъ ветхой чешуей, сохраняя только біографическое и историческое значеніе. Между тѣмъ были и еще встрѣчаются люди, которые изъ-за этой посторонней примѣси кощунственно объявляютъ саму поэзію Пушкина плоскою и безсодержательною, тогда какъ другіе, напротивъ, не ограничиваясь справедливымъ благоговѣніемъ передъ этою поэзіей и восхищаясь всякою фразою поэта, признаютъ его за великаго мыслителя, какимъ онъ никогда не былъ и по натурѣ своей быть не могъ. На самомъ дѣлѣ его рефлексія, это—пыль на чудесномъ алмазѣ; она не уменьшаетъ его цѣны, но все-таки лучше стереть ее, а не восхищаться ею.

Совсѣмъ иное значеніе имѣетъ рефлексія у поэтовъ второй группы—съ Баратынскимъ и Лермонтовымъ во главѣ. Здѣсь рефлексія проникаетъ въ самое творчество и какъ постоянный, пребывающій и преодолѣвающій элементъ въ сознаніи поэта разлагаетъ цѣльность его воззрѣнія и подрываетъ его художественную дѣятельность. Критическое, отрицательное отношеніе къ собственной жизни и къ окружающей средѣ—отношеніе болѣе или менѣе справедливое при данныхъ условіяхъ личныхъ и общественныхъ—обманчиво возводится здѣсь на степень безусловнаго принципа и становится господствующимъ настроеніемъ самой поэзіи. Отъ безсодержательности *своей* жизни, заключая къ жизни *вообще*, эти поэты находятъ, что

у нея нѣтъ смысла и цѣли; но въ такомъ случаѣ и поэзія, какъ высшій цвѣтъ жизни, есть безсмысленный обманъ, и въ концѣ всего остается только „пустая и глупая шутка". То, что у Пушкина было выраженіемъ мимолетнаго настроенія, отъ котораго онъ самъ былъ готовъ сейчасъ же отказаться, то у Лермонтова принимаетъ видъ окончательнаго убѣжденія. Его стихотвореніе: „И скучно и грустно", если смотрѣть со стороны, конечно, есть только слабое повтореніе той Пушкинской „бутады", но самъ Лермонтовъ придавалъ содержанію этихъ посредственныхъ стиховъ трагическую важность и навѣрное не отказался бы отъ нихъ даже при вмѣшательствѣ особъ духовнаго званія.

Еслибы отрицательная точка зрѣнія, на которую стали эти поэты разочарованія, была окончательнымъ выводомъ правильнаго мышленія, тогда дѣйствительно пришлось бы отказаться отъ поэзіи, какъ отъ обмана. На самомъ дѣлѣ и Баратынскій, и Лермонтовъ, при весьма значительномъ, хотя и подорванномъ рефлексіей поэтическомъ талантѣ, были не столько мыслителями, сколько резонерами на почвѣ субъективныхъ впечатлѣній. Но заключеніе отъ собственной зубной боли къ негодности всего мірозданія не оправдывается логикой. Изъ двухъ названныхъ поэтовъ у Баратынскаго, какъ ума болѣе развитого и зрѣлаго, разочарованіе имѣетъ хотя нѣкоторую видимость объективныхъ основаній. Подобно большинству образованныхъ людей нашего вѣка, Баратынскій принялъ матеріалистическія обобщенія нѣкоторыхъ научныхъ данныхъ за непреложную истину и, видя противорѣчіе этой „истины" съ поэтическимъ и религіознымъ воззрѣніемъ на міръ и жизнь, рѣшилъ, что это воззрѣніе есть иллюзія. Таковъ, хотя ошибочный, но заслуживающій уваженія мотивъ его тоски—не единственный, но лучшій. Лермонтовъ въ свою короткую жизнь не успѣлъ додуматься ни до чего подобнаго, и все его разочарованіе происходило исключительно изъ непріятныхъ впечатлѣній отъ окружающей дѣйствительности, т.-е. отъ свѣтскаго общества въ Петербургѣ, въ Москвѣ и въ Пятигорскѣ.

Несмотря на такую свою неосновательность, разочарованная поэзія явилась не даромъ. Субъективная неудовлетворенность имѣетъ огромное значеніе, какъ первый толчокъ къ работѣ сознанія и мышленія. Кто доволенъ, тотъ не идетъ дальше; отрицательный моментъ необходимъ, ненормальна и безсмысленна только остановка на немъ, т.-е. *удовлетвореніе своею неудовлетворенностью*,—къ чему такъ склонны многіе скептики и пессимисты.

Будущность русской поэзіи зависѣла отъ того, хватитъ ли у нашихъ поэтовъ силы мысли, чтобы идти дальше субъективнаго отри-

щанія. Дорога назадъ была заказана. Разъ мысль возбудилась, вопросы возникли, нельзя уже было просто вернуться къ прежней художественной непосредственности, къ органическому творчеству Пушкина. Тютчевъ сказалъ про него: „Тебя, какъ первую любовь, Россіи сердце не забудетъ". Именно такъ: нельзя забыть, но и нельзя повторить!

Невозможно сознанію отказаться отъ рефлексіи, разъ она явилась,—нужно только довести ее до конца. Противорѣчія, возбужденныя мыслью, должны быть разрѣшены ею же; и жизненность русской поэзіи доказана тѣмъ, что она не остановилась на разочарованности Баратынскаго и Лермонтова, что послѣ нихъ явились поэты положительной мысли, сознательно понимавшіе значеніе красоты въ мірѣ, примирявшіе умъ съ творчествомъ и оправдывавшіе поэзію, какъ выраженіе истины. Глубокаго и своеобразнаго представителя этого третьяго рода,—который можно назвать *поэзіей гармонической мысли*,—мы находимъ въ Тютчевѣ; сюда же, несомнѣнно, принадлежитъ по основѣ своего міропониманія и Алексѣй Толстой, присоединяющій къ этой общей умственной основѣ, какъ свою отличительную особенность, элементъ *дѣятельной воли* и *борьбы*, почти отсутствующій въ поэтическихъ произведеніяхъ Тютчева. Этотъ *боевой* элементъ въ поэзіи Толстого дѣйствуетъ до нѣкоторой степени въ ущербъ силѣ и чистотѣ творчества, но зато дѣлаетъ его болѣе разнообразнымъ, яркимъ и доступнымъ.

## III.

Нашъ поэтъ называетъ себя „пѣвцомъ, *державшимъ стягъ* во имя красоты". Онъ былъ не только мирнымъ ея жрецомъ, но и воинственнымъ рыцаремъ. Не ограничиваясь спокойнымъ отраженіемъ того, что̀ являлось изъ „страны лучей", его творчество опредѣлялось еще движеніями воли и сердца, какъ реакція враждебнымъ явленіямъ:

> Воспрянулъ я, и негодуя
> Стихи текутъ. Такъ въ бурный день
> Прорѣзавъ тучи, лучъ заката
> Сугубитъ блескъ своихъ огней,
> И такъ рѣка, скалами сжата,
> Бѣжитъ сердитѣй и звучнѣй.

Принявъ сознательною вѣрою высшій смыслъ жизни, ощутительное выраженіе котораго есть красота, поэтъ возмущался всѣмъ, что̀

отрицало или оскорбляло этотъ смыслъ, и смѣло шелъ за него *противъ теченія*:

Правда все та же! Средь мрака ненастнаго
Вѣрьте чудесной звѣздѣ вдохновенія,
Дружно гребите во имя прекраснаго
Противъ теченія!

. . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Други, гребите! Напрасно хулители
Мнятъ оскорбить насъ своею гордынею,
На берегъ вскорѣ мы, волнъ побѣдители,
Выйдемъ торжественно съ нашей святынею,
Верхъ надъ конечнымъ возьметъ безконечное,
Вѣрою въ наше святое значеніе
Мы же возбудимъ теченіе встрѣчное
Противъ теченія!

Свой идеалъ поэта Толстой олицетворилъ въ историческомъ образѣ Іоанна Дамаскина, которому посвящено его первое значительное произведеніе. Созданный для жизни духа, Іоаннъ не выноситъ мірской суеты, но его духовная потребность влечетъ его не къ созерцанію только, а и къ борьбѣ:

И раздавался ужъ не разъ
Его краснорѣчивый гласъ
Противу ереси безумной,
Что на искусство поднялась
Грозой неистовой и шумной.
Упорно съ ней боролся онъ,
И отъ Дамаска до Царьграда
Былъ, какъ боецъ за честь иконъ
И какъ художества ограда,
Давно извѣстенъ и почтенъ.

На первый взглядъ можетъ показаться, что Толстой впадаетъ въ анахронизмъ, приписывая Іоанну Дамаскину и его современникамъ заботы объ интересахъ художества. Но ставши на точку зрѣнія нашего поэта, мы увидимъ, что онъ обнаружилъ здѣсь очень вѣрное и глубокое пониманіе дѣла. Вѣдь и собственный его интересъ къ искусству не былъ отвлеченно-техническимъ: и онъ видѣлъ въ немъ болѣе, чѣмъ изящную и пріятную внѣшность. Красота была для него дорога и священна какъ сіяніе вѣчной истины и любви:

Когда Глагола творческая сила
Толпы міровъ воззвала изъ ночи,
Любовь ихъ всѣ какъ солнце озарила,
И лишь на землю къ намъ ея свѣтила

Нисходятъ порознь рѣдкіе лучи.
И порознь ихъ отыскивая жадно,
Мы ловимъ отблескъ вѣчной красоты:
Намъ вѣстью лѣсъ о ней звучитъ отрадной,
О ней потокъ гремитъ струею хладной
И говорятъ, качаяся, цвѣты.

Вопросъ о значеніи красоты сводится къ вопросу: возможно ли полное, окончательное выраженіе высшаго совершенства, или реальное, ощутительное воплощеніе абсолютнаго въ опредѣленныхъ формахъ? Но это есть тотъ самый вопросъ, которымъ занимались и на который отрицательно отвѣчали иконоборцы. Они говорили, что ощутительное выраженіе абсолютнаго *невозможно*, настаивали на томъ, что *божество неописуемо*, и на этомъ основаніи отвергали иконы. Здѣсь несомнѣнно отрицался, хотя и безсознательно, самый принципъ красоты и истинное значеніе художества. На той же точкѣ зрѣнія стоятъ тѣ, которые считаютъ все эстетическое областью вымысла и праздной забавы. Такимъ образомъ, Толстой не ошибся: то, за что онъ боролся противъ господствовавшаго въ его время теченія, было въ сущности то самое, за что Іоаннъ Дамаскинъ и его сторонники стояли противъ иконоборчества.

## IV.

Истинный источникъ поэзіи, какъ и всякаго художества,—не во внѣшнихъ явленіяхъ, и также не въ субъективномъ умѣ художника, а въ самобытномъ мірѣ вѣчныхъ идей или первообразовъ:

Тщетно, художникъ, ты мнишь, что твореній своихъ ты создатель!
Вѣчно носились они надъ землею, незримыя оку.
. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .
О, окружи себя мракомъ, поэтъ, окружися молчаньемъ,
Будь одинокъ и слѣпъ, какъ Гомеръ, и глухъ, какъ Бетховенъ,
Слухъ же душевный сильнѣй напрягай и душевное зрѣніе,
И какъ надъ пламенемъ грамоты тайной безцвѣтныя строки
Вдругъ выступаютъ, такъ выступятъ вдругъ предъ тобою картины,
Выйдутъ изъ мрака все ярче цвѣта, осязательнѣй формы,
Стройныя словъ сочетанія въ ясномъ сплетутся значеньѣ,—
Ты жъ въ этотъ мигъ и внимай, и гляди, притаивши дыханье,
И созидая потомъ, мимолетное помни видѣнье!

Красота въ явленіяхъ внѣшняго міра есть только отраженіе той самобытной и вѣчной красоты:

И всѣ сокровища природы,
Степей безбрежный просторъ,

Туманный очеркъ дальнихъ горъ,
И моря пѣнистыя воды,
Земля, и солнце, и луна,
И всѣхъ созвѣздій хороводы,
И синей тверди глубина,—
То все одно лишь отраженье,
Лишь тѣнь таинственныхъ красотъ,
Которыхъ вѣчное видѣнье
Въ душѣ избранника живетъ.

Такой избранникъ можетъ и долженъ быть слѣпъ для внѣшняго міра, чтобы тѣмъ полнѣе отдаваться владѣющему имъ духу. Истинный художникъ не воленъ надъ своимъ творчествомъ. Причастный божеству, онъ одинокъ въ толпѣ и окруженъ въ безлюдьѣ и, какъ божество, даетъ всѣмъ отъ избытка внутренней жизни, не ожидая взаимности. Такова идея превосходной по содержанію и только мѣстами нѣсколько растянутой баллады „Слѣпой“.

Князь съ дружиной, охотясь въ лѣсу, останавливается для полуденнаго отдыха и велитъ позвать изъ сосѣдней деревни убогаго слѣпого пѣвца. Когда тотъ приходитъ, охотники уже отдохнули и уѣхали; не замѣчая ихъ отсутствія, слѣпой вдохновляется и поетъ до вечера, а когда узнаетъ, что пѣлъ одинъ, то нисколько этимъ не смущается:

Во истину, еслибъ очей моихъ ночь
Безлюдья отъ нихъ и не скрыла,
Я пѣсни бъ не могъ и тогда перемочь,
Не могъ отъ себя отогнать бы я прочь,
Что̀ душу мою охватило.
Пусть по слѣду псы, заливаясь, бѣгутъ,
Пусть ловлею князь удоволенъ;
Убогому пѣть не тяжелый былъ трудъ,
А пѣсня ему не въ хвалу и не въ судъ,
*Зане онъ надъ нею неволенъ.*
. . . . . . . . . . . . . . . . .
Охваченный ею не можетъ молчать,
Онъ рабъ ему чуждаго духа,
Вожглась ему въ грудь вдохновенья печать,
Неволей иль волей—онъ долженъ вѣщать,
Что̀ слышитъ подвластное ухо.
Не вѣдаетъ горный источникъ, когда
Потокомъ онъ въ степи стремится,
И бьетъ и кипитъ его, пѣнясь, вода,—
Придутъ ли къ нему пастухи и стада
Струями его освѣжиться?..

## V.

Вдохновенный художникъ, воплощая свои созерцанія въ чувственныхъ формахъ, есть связующее звено или посредникъ между міромъ вѣчныхъ идей или первообразовъ и міромъ вещественныхъ явленій. Художественное творчество, въ которомъ упраздняется противорѣчіе между идеальнымъ и чувственнымъ, между духомъ и вещью, есть земное подобіе творчества божественнаго, въ которомъ снимаются всякія противоположности, и божество проявляется какъ начало *совершеннаго* единства,—„единства себя и своего другого“:

Едино, цѣльно, недѣлимо,
Полно созданья своего,
Надъ нимъ и въ немъ, невозмутимо,
Царитъ отъ вѣка Божество.
Осуществилося въ немъ ясно,
Чего постичь не могъ никто:
Несогласимое согласно,
Съ грядущимъ прошлое слито,
Совмѣстно творчество съ покоемъ,
Съ невозмутимостью любовь,
И возникаютъ вѣчнымъ строемъ
Ея созданья вновь и вновь.
Всемірнымъ полная движеньемъ,
Она свѣтиламъ кажетъ путь,
Она нисходитъ вдохновеньемъ
Въ пѣвца восторженную грудь;
Цвѣтами рдѣя полевыми,
Звуча въ паденьѣ свѣтлыхъ водъ,
Она законами живыми
Во всемъ, что движется, живетъ.
Всегда различна отъ вселенной,
Но вѣчно съ ней съединена,
Она для сердца несомнѣнна,
Она для разума темна.

„Разумомъ“ называется здѣсь односторонне-аналитическій разсудокъ. Настоящій, умозрительный разумъ не находится въ противорѣчіи съ сердцемъ. Съ твердостью мысли, которая сдѣлала бы честь любому метафизику и богослову, нашъ поэтъ проводитъ идею всеединаго Божества между Сциллою и Харибдою пантеизма и дуализма:

Богъ одинъ есть свѣтъ безъ тѣни,
Нераздѣльно въ немъ слита

Совокупность всѣхъ явленій,
Всѣхъ сіяній полнота;
Но струящаясь отъ Бога
Сила борется со тьмой;
Въ немъ могущества покой,
Вкругъ него временъ тревога.

Здѣсь устранена пантеистическая мысль о безразличіи всего въ Богѣ; но откуда же эта тьма и эта тревога, вызывающія силу Божью къ дѣйствію и къ борьбѣ?

Мірозданіемъ раздвинутъ,
Хаосъ мстительный не спитъ:
Искаженъ и опрокинутъ,
Божій образъ въ немъ дрожитъ;
И, всегда обмановъ полный,
На Господню благодать
Мутно плещущія волны
Онъ старается поднять.

Такая двойственность, несомнѣнно, есть основной фактъ міровой жизни; но этимъ только возбуждается новый вопросъ: какимъ образомъ дѣйствительность злого начала можетъ быть согласована съ всеединствомъ Божества? И тутъ мы находимъ у нашего поэта удовлетворительное рѣшеніе—насколько оно возможно въ предѣлахъ поэтической формы:

*И усильямъ духа злого*
*Вседержитель волю далъ,*
И свершается все снова
Споръ враждующихъ началъ.
Въ битвѣ смерти и рожденья
Основало Божество
Нескончаемость творенья,
Мірозданья продолженье,
*Вѣчной жизни торжество.*

Торжество вѣчной жизни надъ смертью и свобода зла какъ условіе еще большаго блага—этимъ устраняется противорѣчіе двухъ началъ и оправдывается всеединство Божіе.

## VI.

Торжество вѣчной жизни—вотъ окончательный смыслъ вселенной. Содержаніе этой жизни есть внутреннее единство всего, или любовь, ея форма—красота, ея условіе—свобода.

Овладѣвъ сердцемъ поэта, любовь открылась ему какъ сущность всего существующаго.

Меня, во мракѣ и пыли
Досель влачившаго оковы,
Любови крылья вознесли
Въ отчизну пламени и слова;
И просвѣтлѣлъ мой темный взоръ,
И сталъ мнѣ виденъ міръ незримый,
И слышитъ ухо съ этихъ поръ,
Что для другихъ неуловимо.
И съ горней выси я сошелъ,
Проникнутъ весь ея лучами,
И на волнующійся долъ
Взираю новыми очами.
И слышу я, какъ разговоръ
Вездѣ немолчный раздается,
Какъ сердце каменное горъ
Съ любовью въ темныхъ нѣдрахъ бьется,
Съ любовью въ тверди голубой
Клубятся медленныя тучи,
И подъ древесною корой,
Весною свѣжей и пахучей,
Съ любовью въ листья сокъ живой
Струей подъемлется пѣвучей.
И вѣщимъ сердцемъ понялъ я,
Что все, рожденное отъ Слова,
Лучи любви кругомъ лія,
Къ нему вернуться жаждетъ снова.
И жизни каждая струя,
Любви покорная закону,
Стремится силой бытія
Неудержимо къ Божью лону.
И всюду звукъ, и всюду свѣтъ,
И всѣмъ мірамъ одно начало,
И ничего въ природѣ нѣтъ,
Чтó бы любовью не дышало.

Но эта стихійная любовь, которою дышетъ все въ природѣ, есть только стремленіе, только тяготѣніе къ вѣчному царству любви и красоты. Дѣйствительно и окончательно пріобщиться къ этому царству можетъ только человѣческая личность, такъ какъ совершенное соединеніе можетъ быть только при сознательности и свободѣ. Для того-то и злому началу „Вседержитель волю далъ", чтобы чрезъ борьбу съ нимъ человѣкъ могъ *свободно* достигнуть совершенства.

Безъ свободы и яснаго сознанія возможны многія блага для че-

ловѣчества—возможна общая сытость, безопасность, всякія матеріальныя наслажденія,—но все это блага низшаго разряда, доступныя и прочимъ животнымъ, и довольствоваться ими недостойно человѣка. Истинно-*человѣческое* добро возможно только, когда человѣкъ приходитъ къ нему *самъ*, своею волею и сознаніемъ принимаетъ его. Сообщить человѣку извнѣ готовую истину, помимо его собственнаго мышленія и опыта, значило бы отнять внутреннее достоинство и у истины, и у человѣка. Еслибы можно было одарить людей какъ высшимъ благомъ—готовымъ, извнѣ обезпеченнымъ благополучіемъ, безъ ихъ трудовъ и усилій, то этимъ бы только обнаружилось, что между счастливымъ человѣкомъ и сытымъ животнымъ нѣтъ существеннаго различія. Но на самомъ дѣлѣ оно есть. „Не влѣзешь силой въ совѣсть никому, и никого не вгонишь въ рай дубиной",—ибо совѣсть, измѣняемая насиліемъ, перестала бы быть совѣстью, и рай по принужденію для всякаго человѣка, достойнаго этого имени, ничѣмъ не отличался бы отъ ада.

Доставить человѣку совершенство помимо его собственнаго, свободнаго и сознательнаго участія—никому невозможно. Личная свобода, или свобода самоопредѣленія, есть свойство, которое даетъ человѣку безусловное значеніе въ глазахъ Высшаго Существа.

## VII.

Божество вѣчно *обладаетъ* полнотою совершенства; природа въ своихъ формахъ *отражаетъ* это совершенство, и въ своей жизни *тяготѣетъ* къ нему; человѣкъ свободнымъ дѣломъ *достигаетъ* его для себя. Въ этомъ процессѣ совершенствованія, составляющемъ смыслъ человѣческкой жизни, естественно различаются два полюса. Человѣкъ есть, во-первыхъ, самостоятельная особь, или индивидуальность и, во-вторыхъ, нераздѣльная часть всемірнаго цѣлаго. Соотвѣтственно этому единичный человѣкъ можетъ не только совершенствовать самого себя (а чрезъ это косвенно и окружающую среду), но и прямо содѣйствовать общему прогрессу того цѣлаго, къ которому онъ принадлежитъ, сознательно ставя его предметомъ своей дѣятельности. Естественное условіе для самосовершенствованія есть половая *любовь*, восполняющая человѣческую индивидуальность; реальное побужденіе къ участію въ дѣлѣ общаго прогресса есть *патріотизмъ* (въ широкомъ смыслѣ), т.-е. чувство солидарности съ извѣстнымъ собирательнымъ цѣлымъ—гражданскою общиной, наро-

домъ, государствомъ, религіознымъ союзомъ,—въ благѣ котораго *исторически* воплощается для отдѣльнаго человѣка благо всемірное.

Не только половая любовь имѣетъ свои корни въ животномъ мірѣ, но то же должно сказать и про патріотизмъ (у животныхъ общественныхъ и стадныхъ). Судьба человѣка и человѣчества, наше возвышеніе надъ животностью, зависитъ главнымъ образомъ отъ очеловѣченія и одухотворенія *этихъ* основныхъ факторовъ жизни, отъ перерожденія ихъ изъ слѣпыхъ инстинктовъ природы въ сознательные принципы достойнаго существованія. Преобладающая роль въ этомъ дѣлѣ естественно принадлежитъ духовнымъ вождямъ человѣчества—поэтамъ и мыслителямъ.

Въ поэзіи Алексѣя Толстого мотивы любви и патріотизма принадлежатъ къ самымъ характернымъ и симпатичнымъ. Только идеальная сторона любви выражается въ его стихотвореніяхъ на эту тему. Любовь есть сосредоточенное выраженіе,—въ личномъ живомъ сознаніи,—всемірной связи и высшаго смысла бытія; чтобы быть вѣрною этому своему значенію, она должна быть единою, вѣчною и неразрывною:

Сліясь въ одну любовь, мы цѣпи безконечной
Единое звено,
И выше восходить въ сіянье правды вѣчной
Намъ врозь не суждено.

Дѣйствительныя условія земного существованія далеко не соотвѣтствуютъ этому высокому понятію любви; поэтъ не въ силахъ примирить этого противорѣчія, но и не хочетъ ради него отказаться отъ своего идеализма, въ которомъ—высшая правда. Отсюда глубокая грусть, которою отмѣчены всѣ его любовныя стихотворенія, несмотря на общее преобладаніе бодраго, или, какъ онъ выражается, *мажорнаго* тона въ его поэзіи. Вполнѣ господствуетъ этотъ мажорный тонъ въ его историко-патріотическихъ стихотвореніяхъ.

## VIII.

Патріотизмъ—природное чувство, заставляющее насъ жить и дѣйствовать для блага того собирательнаго цѣлаго, къ которому мы принадлежимъ. Само чувство рѣшаетъ въ каждомъ случаѣ, *какое именно* изъ многихъ собирательныхъ цѣлыхъ, къ которымъ я такъ или иначе принадлежу или примыкаю, имѣетъ на меня *преимущественныя* верховныя права. Безусловнаго правила на этотъ счетъ

установить невозможно; какъ, напримѣръ, рѣшить, что̀ есть *высшее цѣлое* для образованнаго эльзасца-католика: Франція, германская имперія, католическая церковь или европейская культура? Но при обыкновенныхъ условіяхъ вопросъ фактически рѣшается безъ затрудненій. Для огромнаго большинства людей нашего времени, собирательное цѣлое, за которымъ ихъ собственное чувство признаетъ верховныя права, есть *отечество*, т.-е. кристаллизовавшаяся въ государственную форму народность или группа народностей: *это* цѣлое, преимущественно передъ всѣми другими, есть настоящій предметъ патріотизма (въ точномъ смыслѣ слова) и вытекающаго изъ него гражданскаго долга.

Но если нѣтъ для насъ сомнѣній въ томъ, что мы должны жить и дѣйствовать для блага своего отечества,—въ нашемъ случаѣ, Россіи, – то этимъ еще нисколько не рѣшается самый главный и важный вопросъ: въ чемъ же благо моего отечества, и что я долженъ дѣлать, чтобы служить ему. Только при крайнемъ слабоуміи и невѣжествѣ, или же при крайней недобросовѣстности, можно утверждать, что естественное стихійное чувство патріотизма само по себѣ достаточно, чтобы давать должное направленіе патріотической дѣятельности. На самомъ дѣлѣ патріотизмъ, какъ и всякое натуральное чувство, можетъ быть источникомъ и добра, и зла. Вся исторія свидѣтельствуетъ, что государства и народы какъ спасались патріотами, такъ отъ „патріотовъ" же и погибали. Что можетъ быть сильнѣе того патріотизма, который заставлялъ персидскихъ вельможъ чинными рядами бросаться въ море, чтобы спасти корабль Ксеркса? Но такой патріотизмъ, будучи сопряженъ съ рабскимъ духомъ, не спасъ, а погубилъ персидское царство. Развѣ не патріотизмъ одушевлялъ тѣхъ парижанъ, которые ликовали при объявленіи войны Германіи, и кричали: à Berlin, à Berlin? Но этотъ патріотизмъ оказался и предвѣстіемъ, и причиной національнаго бѣдствія.

Сверхъ силы непосредственнаго чувства нужно еще патріотическое *сознаніе*, различающее истинное благо отечества отъ кажущагося и ложнаго. Это сознаніе имѣетъ различныя степени, допускающія сравнительную оцѣнку. Мы можемъ сказать, что та степень патріотическаго сознанія, которая выражается у нашего поэта, до сихъ поръ остается *высшею* сравнительно съ господствующими чувствами и представленіями.

Истинный патріотизмъ заставляетъ желать своему народу не только наибольшаго могущества, но—главное—наибольшаго достоинства, наибольшаго приближенія къ правдѣ и совершенству, т. е. къ

подлинному, безусловному благу. Это благо, согласно міросозерцанію нашего поэта, опредѣляется окончательно какъ единство въ свободной полнотѣ живыхъ силъ. Свободное достиженіе такого совершеннаго состоянія есть смыслъ человѣческаго существованія. Соотвѣтственно этому—подвижная прогрессирующая жизнь общества и народа, основанная на свободѣ всѣхъ положительныхъ силъ, въ предѣлахъ общаго государственнаго единства, воплощающагося въ свободной нравственной личности государя,—вотъ патріотическій идеалъ нашего поэта. Прямая противоположность такому идеалу—насильственное, нивеллирующее единство, подавляющее всякую частную особенность и самостоятельность.

Со всею живостью поэтическаго представленія и со всею энергіей борца за идею Толстой славилъ, въ прозѣ, и въ стихахъ, свой идеалъ истинно-русской, европейской и христіанской монархіи и громилъ ненавистный ему кошмаръ азіатскаго деспотизма. Начало истиннаго національнаго строя онъ находилъ въ кіевской эпохѣ нашей исторіи; осуществленіе противоположнаго принципа онъ видѣлъ въ періодѣ московскаго государства, къ которому относился съ яростной враждой. „Моя ненависть къ московскому періоду,—пишетъ онъ въ одномъ письмѣ,—есть моя идіосинкразія... Моя ненависть къ деспотизму—это я самъ“.

Этотъ взглядъ на двойственность началъ въ русской исторіи составляетъ общій тонъ всего, что Толстой писалъ на историко-патріотическія темы. Самое прямое и цѣльное выраженіе своей патріотической идеѣ онъ далъ въ оригинальной балладѣ „Змѣй-Тугаринъ“ (Полное собраніе стихотвореній, т. II, стр. 234. СПБ. 1876 г.).

## IX.

Кіевскій князь Владиміръ съ дружиною и множествомъ горожанъ пируетъ на берегу Днѣпра. Онъ любитъ слушать пѣсни, и вотъ на его вызовъ изъ заднихъ рядовъ пирующихъ выступаетъ пѣвецъ чудовищнаго вида:

Глаза словно щели, растянутый ротъ,
Лицо на лицо не похоже,
И выдались скулы углами впередъ:
И ахнулъ отъ ужаса русскій народъ:
Ай рожа, ай страшная рожа!

Пѣвецъ начинаетъ пѣсню, въ которой пророчитъ монгольское иго. Владиміръ и его гости встрѣчаютъ это пророчество громкимъ смѣхомъ.

Пѣвецъ продолжаетъ:—смѣшна моя вѣсть
И вашему уху обидна?
Кто могъ бы изъ васъ оскорбленіе снесть!
Безцѣнное русскимъ сокровище честь,
  Ихъ клятва: да будетъ мнѣ стыдно!
На вѣчѣ народномъ вершится ихъ судъ,
Обиды смываетъ съ нихъ поле—
Но дни, погодите, иные придутъ,
И честь, государи, замѣнитъ вамъ кнутъ,
  А вѣче—каганская воля!
— Стой, молвитъ Илья, твой хоть голосъ и чистъ,
Да пѣсня твоя непригожа!
Былъ воръ-Соловей, какъ и ты, голосистъ,
Да я пятерней приглушилъ его свистъ—
  Съ тобой не случилось бы то же!
Пѣвецъ продолжаетъ:—И время придетъ:
Уступитъ нашъ ханъ христіанамъ,
И снова подымется русскій народъ,
И землю единый изъ васъ соберетъ,
  Но самъ же надъ ней станетъ ханомъ.
И въ теремѣ будетъ сидѣть онъ своемъ,
Подобенъ кумиру средь храма,
И будетъ онъ спины вамъ бить батожьемъ,
А вы ему стукать да стукать челомъ—
  Ой, срама, ой, горькаго срама!
— Стой, молвитъ Поповичъ, хоть дюжій твой ростъ,
Но слушай, поганая рожа:
Зашла разъ корова къ отцу на погостъ,
Махнулъ я ее черезъ крышу за хвостъ—
  Тебѣ не было бы того же!
Но тотъ продолжаетъ, осклабивши пасть:
Обычай вы нашъ переймете,
На честь вы поруху научитесь класть,
И вотъ, наглотавшись татарщины всласть,
  Вы Русью ее назовете!
И съ честной поссоритесь вы стариной,
И предкамъ великимъ на соромъ,
Не слушаясь голоса крови родной,
Вы скажете: станемъ къ варягамъ спиной,
Лицомъ повернемся къ Обдорамъ!

При этихъ словахъ богатырь Добрыня узнаетъ въ пѣвцѣ поганаго Змѣя-Тугарина и натягиваетъ лукъ, чтобы выстрѣлить въ

него, но тотъ принимаетъ свой настоящій змѣиный видъ и уплываетъ по Днѣпру.

Смѣется Владиміръ:—Вишь выдумалъ намъ
Какимъ угрожать онъ позоромъ!
Чтобъ мы отъ Тугарина приняли срамъ!
Чтобъ спины подставили мы батогамъ!
Чтобъ мы повернулись къ Обдорамъ!
Нѣтъ, шутишь! Живетъ наша русская Русь,
Татарской намъ Руси не надо!
Солгалъ онъ, солгалъ, перелетный онъ гусь:
За честь нашей родины я не боюсь—
Ой, ладо, ой, ладушко-ладо!
А еслибъ надъ нею бѣда и стряслась,
Потомки бѣду перемогутъ!
Бываетъ, промолвилъ свѣтъ-солнышко князь,
Неволя заставитъ пройти черезъ грязь,
Купаться въ ней свиньи лишь могутъ!
Подайте жъ мнѣ чару большую мою,
Ту чару, добытую въ сѣчѣ,
Добытую съ ханомъ хозарскимъ въ бою—
За русскій обычай до дна ее пью,
За древнее русское вѣче!
За вольный, за честный славянскій народъ,
За колоколъ пью Новограда,
И если онъ даже во прахъ упадетъ,
Пусть звонъ его въ сердцѣ потомковъ живетъ—
Ой, ладо, ой, ладушко-ладо!
Я пью за Варяговъ, за дѣдовъ лихихъ,
Кѣмъ русская сила подъята,
Кѣмъ славенъ нашъ Кіевъ, кѣмъ грекъ пріутихъ,
За синее море, которое ихъ,
Шумя, принесло отъ заката!
И выпилъ Владиміръ, и разомъ кругомъ,
Какъ плескъ лебединаго стада,
Какъ лѣтомъ изъ тучи ударившій громъ,
Народъ отвѣчаетъ:—За князя мы пьемъ—
Ой, ладо, ой, ладушко-ладо!
Да правитъ по-русски онъ русскій народъ,
А хана намъ даромъ не надо!
И если настанетъ година невзгодъ,
Мы вѣримъ, что Русь ихъ побѣдно пройдетъ—
Ой, ладо, ой, ладушко-ладо!

## X

Ясно, что съ исторической точки зрѣнія идея кіевскаго Ормузда и московскаго Аримана не выдерживаетъ критики. И кіевская Русь

далеко не была идеальнымъ царствомъ свѣта, и татарско-московскій періодъ вовсе не былъ такою безсмысленною напастью, такою, невѣдомо зачѣмъ, надвинувшеюся тучей, какою представлялся онъ Толстому. Коренной порокъ древняго южно-русскаго строя былъ виднѣе автору „Слова о полку Игоревѣ", нежели автору „Змѣя-Тугарина". Недостатокъ прочной государственной организаціи, отсутствіе единовластія дѣлало кіевскую Русь беззащитною противъ окружающихъ дикихъ ордъ, отнимало у нея историческую жизнеспособность. Народное вѣче можетъ казаться красивымъ издали, но на самомъ дѣлѣ это было лишь разновидностью междоусобной войны, и поэтичный колоколъ Новгорода призывалъ обыкновенно не къ гражданскимъ подвигамъ, а просто къ рукопашному бою.

Впрочемъ, нашъ поэтъ въ другихъ случаяхъ и самъ болѣе правильно относится къ кіевской Руси. Такъ, въ стихотвореніи „Чужое горе", гдѣ Россія представляется въ видѣ богатыря, несущаго на себѣ тягость разныхъ историческихъ грѣховъ,—вмѣстѣ съ „горемъ" царя Ивана и „татарскимъ горемъ", поминается также и „Ярославово горе", т.-е. именно то горе политической розни и многоначалія, которое сокрушило кіевскую Русь.

Какъ организмъ высшаго порядка не можетъ, подобно какой-нибудь губкѣ, или какому-нибудь моллюску, оставаться безъ твердой и опредѣленной формы, такъ великая историческая нація не можетъ обойтись безъ крѣпкаго объединеннаго государственнаго строя. Созданіе этого строя было дѣломъ московскаго періода, дѣломъ совершенно необходимымъ даже независимо отъ татаръ [1]). Татарское нашествіе было только окончательнымъ нагляднымъ обличеніемъ несостоятельности кіевскихъ порядковъ или безпорядковъ, а никакъ не причиною созданія московскаго государства: и хронологически кіевская Русь стала приходить въ явный упадокъ и безсиліе, и сѣверное единодержавіе стало складываться (въ суздальской области)— *раньше татаръ*.

Московскій періодъ вполнѣ оправдывается съ исторической точки зрѣнія, но дѣло въ томъ, что сама эта точка зрѣнія не есть высшая и окончательная. Если я понимаю смыслъ извѣстнаго историческаго явленія, т.-е. его необходимость при данныхъ условіяхъ и въ данное время, это никакъ не даетъ мнѣ права возводить это явленіе въ принципъ и въ идеалъ. Противъ *идеализаціи* московскаго періода, противъ стремленія *увѣковѣчить* его духъ—осужденіе его нашимъ

---

[1]) Мастерское развитіе этой исторической истины см. въ «Исторіи Россіи» Сергѣя Соловьева, томъ IV.—*Г. Р*

*

поэтомъ получаетъ всю силу высшей правды. Оправдывается также и предпочтеніе кіевской Руси — но за ея „вѣче", конечно, и еще менѣе за ея „поле", въ которомъ, во-первыхъ, не было ничего хорошаго, и которое, во-вторыхъ, сохранилось и въ московскій періодъ (какъ описывается самимъ Толстымъ въ „Князѣ Серебряномъ"). Но были у кіевской Руси дѣйствительныя преимущества, хотя они и оставались тамъ только въ зародышѣ.

Совершенно независимо отъ тѣхъ обстоятельствъ, которыя принудили Россію перейти отъ „кіевскаго" строя къ „московскому", и вообще независимо отъ какихъ бы то ни было политическихъ формъ стоитъ вопросъ о тѣхъ нравственныхъ началахъ жизни, въ осуществленіи которыхъ — окончательный смыслъ исторіи. Эти начала вошли въ Россію при ея крещеніи, и спрашивается: гдѣ они сильнѣе чувствовались и вѣрнѣе понимались: въ Кіевѣ X—XII вѣковъ, или въ Москвѣ XVI-го и XVII-го? Кто былъ ближе къ идеалу христіанскаго государя: Владиміръ Св. и Владиміръ Мономахъ, которыхъ совѣсть не мирилась съ казнью преступниковъ, или Иванъ IV, который такъ легко совмѣщалъ усердное благочестіе съ массовыми избіеніями и утонченными терзаніями невинныхъ людей? Тутъ дѣло вовсе не въ личной жестокости: ею вовсе не отличались такіе цари, какъ Алексѣй Михайловичъ и Ѳедоръ Алексѣевичъ, однако и при нихъ не прекращались свирѣпыя казни дѣйствительныхъ и мнимыхъ преступниковъ (напр., сожженія старообрядцевъ). Ясно, что московская эпоха, какова бы ни была ея историческая необходимость въ другихъ отношеніяхъ, сопровождалась полнымъ затменіемъ нравственнаго сознанія, рѣшительнымъ искаженіемъ духовнаго образа человѣческаго, если не въ страдательной массѣ народной, то въ верхнихъ слояхъ, отдавшихся всецѣло грубому дѣланію внѣшней исторіи. Задача истиннаго патріотизма—не возвеличивать это тяжелое и мрачное прошлое, а стараться объ окончательномъ искорененіи изъ нашей жизни всѣхъ остатковъ и слѣдовъ пережитаго озвѣренія:

Неволя заставитъ пройти черезъ грязь,—
Купаться въ ней—свиньи лишь могутъ.

Какъ патріотъ-поэтъ, Толстой былъ въ правѣ избрать не историческую, а пророческую точку зрѣнія. Онъ не останавливался на матеріальныхъ необходимостяхъ и условіяхъ прошедшаго, а мѣрялъ его *сверху*—нравственными потребностями настоящаго и упованіями будущаго. *И тутъ онъ не ошибался.* Для нашего настоящаго духовнаго исцѣленія и для нашихъ будущихъ задачъ нужны намъ,

конечно, не монгольско-византійскія преданія московской эпохи, а развитіе тѣхъ христіанскихъ и истинно-національныхъ началъ, что̀ какъ бы было *обѣщано* и *предсказано* свѣтлыми явленіями кіовской Руси.

## XI.

А. Толстой былъ поэтъ-борецъ. Но это была не та борьба, которая отнимаетъ у человѣка духовную свободу, дѣлая его рабомъ какой-нибудь, хотя бы и великой, но все-таки внѣшней цѣли. Для кого высшая цѣль борьбы есть правда Божія, — всеобъемлющая и надъ всѣмъ возвышающаяся, тотъ—свободенъ возвыситься и надъ самою борьбою въ увѣренномъ сознаніи окончательнаго примиренія. Нашъ поэтъ не разъ въ своей жизни знавалъ минуты такого высшаго успокоенія, но съ полною ясностью оно далось ему передъ концомъ и выражено въ стихотвореніи, составляющемъ прекрасный заключительный аккордъ всей его дѣятельности:

Земля цвѣла. Въ лугу, весной одѣтомъ,
Ручей межъ травъ катился, молчаливъ;
Былъ тихій часъ межъ сумракомъ и свѣтомъ,
Былъ легкій сонъ лѣсовъ, полей и нивъ;
Не оглашалъ ихъ соловей привѣтомъ;
Природу всю широко осѣнивъ,
Царилъ покой; но подъ безмолвной тѣнью
Могучихъ силъ мнѣ слышалось движенье.
Не шелестя надъ головой моей,
Въ прозрачный мракъ деревья улетали;
Сквозной узоръ ихъ молодыхъ вѣтвей,
Какъ легкій дымъ, терялся въ горней дали;
Лѣсной чеберъ и полевой шалфей,
Блестя росой, въ травѣ благоухали.
И думалъ я, въ померкшій глядя сводъ:
Куда меня такъ манитъ и влечетъ?
Проникнутъ весь блаженствомъ былъ я новымъ,
Исполненъ весь невѣдомыхъ мнѣ силъ:
Чего въ житейскомъ натискѣ суровомъ
Не смѣлъ я ждать, чего я не просилъ—
То свершено однимъ, казалось, словомъ,
И мнилось мнѣ, что я лечу безъ крылъ,
Перехожу, подъятъ природой всею,
Въ одинъ порывъ неудержимый съ нею!
Но трезвъ былъ умъ, и чуждъ ему восторгъ,
Надежды я не зналъ, ни опасенья...

Кто жъ мощно такъ отъ нихъ меня отторгъ,
Кто отрѣшилъ отъ тягости хотѣнья?
Со злобой дня души постыдный торгъ
Сталъ для меня безъ смысла и значенья,
Для всѣхъ тревогъ безслѣдно умеръ я
И ожилъ вновь въ сознаньѣ бытія...
Тутъ пронеслось какъ въ листьяхъ дуновенье,
И какъ отвѣтъ послышалося мнѣ:
Задачи то старинной разрѣшенье
Въ таинственномъ ты видишь полуснѣ!
То творчества съ покоемъ соглашенье,
То мысли пылъ въ душевной тишинѣ...

## XII.

Я не имѣлъ въ виду излагать и разбирать все написанное А. Толстымъ; я хотѣлъ только напомнить въ общихъ чертахъ существенное содержаніе его поэзіи. О многомъ хорошемъ и превосходномъ (напримѣръ „Драконъ“, „Алхимикъ“, Трилогія) я вовсе не упоминалъ, указывая только главное. При всемъ различіи возможныхъ эстетическихъ оцѣнокъ, никто не усомнится, я увѣренъ, дать за поэта добрый отвѣтъ на вопросъ, которымъ оканчивается одно изъ послѣднихъ его стихотвореній:

Всему насталъ покой, прими жъ его и ты,
Пѣвецъ, державшій стягъ во имя красоты!
Провѣрь, усердно ли ея святое сѣмя
Ты въ борозды бросалъ, оставленныя всѣми,
*По совѣсти ль тобой задача свершена,*
*И жатва дней твоихъ обильна иль скудна?*

Да! задача свершена имъ по совѣсти, и содержаніе того, что имъ оставлено, важно и обильно. Какъ поэтъ, Толстой показалъ, что можно служить чистому искусству, не отдѣляя его отъ нравственнаго смысла жизни,—что это искусство должно быть чисто отъ всего низменнаго и ложнаго, но никакъ не отъ идейнаго содержанія и жизненнаго значенія. Какъ мыслитель, онъ далъ въ поэтической формѣ замѣчательно ясныя и стройныя выраженія старому, но вѣчно-истинному платоническо-христіанскому міросозерцанію. Какъ патріотъ, онъ горячо стоялъ за то именно, что всего болѣе нужно для нашей родины, и при этомъ—что̀ еще важнѣе—онъ самъ представлялъ собою то, за что стоялъ: *живую силу свободной личности.*

У русскаго народа есть важныя добродѣтели преимущественно

передъ народами Запада, — это именно тѣ, которыя общи намъ съ близкимъ намъ Востокомъ: созерцательность, покорность, терпѣніе. Этими добродѣтелями долго держалась наша духовная метрополія— Византія, однако онѣ не могли спасти ея. Значитъ, однихъ этихъ восточныхъ свойствъ и преимуществъ самихъ по себѣ — мало. Они не могутъ уберечь великую націю, если къ нимъ не присоединится тотъ другой элементъ, который, конечно, не чуждъ и Россіи, какъ странѣ европейской и христіанской, но по историческимъ условіямъ имѣлъ доселѣ у насъ (какъ и въ Византіи) лишь слабое развитіе— я разумѣю *сознаніе безусловнаго человѣческаго достоинства, принципъ самостоятельной и самодѣятельной личности*. Поэтъ, котораго мы теперь помянули, былъ однимъ изъ очень рѣдкихъ у насъ носителей этого истинно-человѣческаго жизненнаго начала, въ развитіи котораго главное условіе будущности каждаго народа. И съ этой стороны его произведенія привлекательны и значительны своею искренностью: онъ стоялъ въ нихъ за то, что было глубоко заложено въ немъ самомъ,—такъ какъ онъ самъ былъ сильною и свободною индивидуальностью, человѣкомъ внутренняго достоинства, чести и правды прежде всего. Эти качества не суть единственныя добродѣтели, но *безъ нихъ* всѣ прочія стоютъ немного; безъ нихъ отдѣльный человѣкъ есть только произведеніе одной внѣшней среды, а сама такая среда является стадомъ.

---

# Русскіе символисты.

1895

I.

Вып. 1-й. Валерій Брюсовъ и А. Л. Миропольскій. М. 1894 г. (44 стр.).

Эта тетрадка имѣетъ несомнѣнныя достоинства: она не отягощаетъ читателя своими размѣрами и отчасти увеселяетъ своимъ содержаніемъ. Удовольствіе начинается съ эпиграфа, взятаго г. Валеріемъ Брюсовымъ у французскаго декадента Стефана Малларма:

Une dentelle s'abolit
Dans le doute du jeu suprême [1]).

А вотъ русскій „прологъ" г. Брюсова:

Гаснутъ розовыя краски
Въ блѣдномъ отблескѣ луны;
Замерзаютъ въ льдинахъ сказки
О страданіяхъ весны.
Отъ исхода до завязки
Завернулись въ трауръ сны,
И безмолвіемъ окраски
Ихъ гирлянды сплетены.
Подъ лучами юной грезы
Не цвѣтутъ созвучій розы
На куртинахъ пустоты,
А сквозь окна сновъ безсвязныхъ
Не увидятъ звѣздъ алмазныхъ
Усыпленныя мечты.

Въ словахъ: „созвучій розы на куртинахъ пустоты" и „окна сновъ безсвязныхъ" можно видѣть хотя и символическое, но довольно вѣр-

---

[1]) Въ буквальномъ переводѣ это значитъ: «кружево упраздняется въ сомнѣніи высочайшей игры».

ное опредѣленіе этого рода поэзіи. Впрочемъ, собственно русскій „символизмъ" представленъ въ этомъ маленькомъ сборникѣ довольно слабо. Кромѣ стихотвореній, прямо обозначенныхъ какъ переводныя, и изъ остальныхъ добрая половина явно внушена другими поэтами и притомъ даже не символистами. Напримѣръ, то, которое начинается стихами:

Мы встрѣтились съ нею случайно,
И робко мечталъ я о ней,

а кончается:

Вотъ старая сказка, которой
Быть юной всегда суждено—

несомнѣнно происходитъ отъ Гейнриха Гейне, хотя и пересаженнаго на „куртину пустоты". Слѣдующее:

Невнятный сонъ вступаетъ на ступени,
Мгновенья дверь пріотворяетъ онъ—

есть невольная пародія на Фета. Его же безглагольными стихотвореніями внушено:

Звѣздное небо безстрастное,—

развѣ только неудачность подражанія принять за оригинальность.

Звѣзды тихонько шептались—

опять вольный переводъ изъ Гейне.

Склонися головкой твоею—

—idem.

А вотъ стихотвореніе, которое я одинаково бы затруднился назвать и оригинальнымъ и подражательнымъ:

Слезами блестящіе *глазки*
И *губки*, что жалобно сжаты,
А *щечки* пылаютъ отъ ласки
И кудри запутанно-смяты и т. д.

Во всякомъ случаѣ, перечислять въ уменьшительной формѣ различныя части человѣческаго организма, и безъ того всѣмъ извѣстныя,—развѣ это символизмъ?

Другого рода возраженіе имѣю я противъ слѣдующаго „заключенія“ г. Валерія Брюсова;

Золотистыя феи
Въ атласномъ саду!
Когда я найду
Ледяныя аллеи?
Влюбленныхъ наядъ
Серебристые всплески,
Гдѣ ревнивыя доски
Вамъ путь заградятъ.
Непонятныя вазы
Огнемъ озаря,
Застыла заря
Надъ полетомъ фантазій.
За мракомъ завѣсъ
Погребальныя урны,
И не ждетъ сводъ лазурный
Обманчивыхъ звѣздъ.

Несмотря на „ледяныя аллеи въ атласномъ саду“, сюжетъ этихъ стиховъ столько же ясенъ, сколько и предосудителенъ. Увлекаемый „полетомъ фантазій“, авторъ засматривался въ досчатыя купальни, гдѣ купались лица женскаго пола, которыхъ онъ называетъ „феями“ и „наядами“. Но можно ли пышными словами загладить поступки гнусные? И вотъ къ чему въ *заключеніе* приводитъ символизмъ! Будемъ надѣяться по крайней мѣрѣ, что „ревнивыя доски“ оказались на высотѣ своего призванія. Въ противномъ случаѣ, „золотистымъ феямъ“ оставалось бы только окатить нескромнаго символиста изъ тѣхъ „непонятныхъ вазъ“, которыя въ просторѣчіи называются шайками и употребляются въ купальняхъ для омовенія ногъ.

Общаго сужденія о г. Валеріи Брюсовѣ нельзя произнести, не зная его возраста. Если ему не болѣе 14 лѣтъ, то изъ него можетъ выйти порядочный стихотворецъ, а можетъ и ничего не выйти. Если же это человѣкъ взрослый, то, конечно, всякія литературныя надежды неумѣстны. О г. Миропольскомъ мнѣ нечего сказать. Изъ 10 страничекъ, ему принадлежащихъ, 8 заняты прозаическими отрывками. Но читать декадентскую прозу есть задача, превышающая мои силы. „Куртины пустоты“ могутъ быть сносны лишь тогда, когда на нихъ растутъ „розы созвучій“.

## II.

### Вып. 2-й, изд. В. А. Маслова. М. 1894.

Порода существъ, именующихся русскими символистами, имѣетъ главнымъ своимъ признакомъ чрезвычайную быстроту размноженія. Еще лѣтомъ ихъ было только два, а нынѣ ихъ уже цѣлыхъ десять. Вотъ имена ихъ по порядку: А. Бронинъ, Валерій Брюсовъ, В. Даровъ, Эрл. Мартовъ, А. Л. Миропольскій, Н. Новичъ, К. Созонтовъ, З. Фуксъ и еще два, изъ коихъ одинъ скрылся подъ буквою М., а другой подъ тремя звѣздочками. Я готовъ бы былъ думать, что эта порода размножается путемъ произвольнаго зарожденія (generatio aequivoca), но едва ли такая гипотеза будетъ допущена точной наукой. Впрочемъ, русскій символизмъ обогащается пока звучными именами болѣе, чѣмъ звучными произведеніями. Во второмъ выпускѣ помѣщено всего восемнадцать оригинальныхъ стихотвореній; при десяти авторахъ это выходитъ на каждаго по одному стихотворенію съ дробью (1,8 или $1^4/_5$). Читатель согласится, что такой мой критическій методъ пока отличается строго-научнымъ характеромъ и приводитъ къ результатамъ совершенно безспорнымъ. Я желалъ бы держаться такого же метода и при оцѣнкѣ качественнаго достоинства русскихъ символистовъ, но это уже гораздо труднѣе: тутъ одною ариѳметикою не обойдешься. Необходимо установить общіе принципы или нормы художественной дѣятельности и вытекающими изъ нихъ постулатами провѣрить данное произведеніе. Къ сожалѣнію, этотъ единственно-научный способъ имѣетъ одно неудобство: онъ потребовалъ бы отъ меня многолѣтнихъ изученій и долженъ бы быть мною изложенъ въ многотомныхъ сочиненіяхъ, а отъ меня требуется только маленькая рецензія на маленькую тетрадку со стихами проблематическаго достоинства. Отъ научнаго метода приходится отказаться, но, съ другой стороны, я не хотѣлъ бы подвергнуться справедливому упреку въ субъективномъ произволѣ и тенденціозности. Неужели, однако, между строгою научностью и личнымъ впечатлѣніемъ нѣтъ ничего средняго? Безъ сомнѣнія, есть. Не восходя до безусловныхъ принциповъ, можно за норму сужденія принять не собственное мнѣніе, а намѣреніе критикуемаго автора или художника. Такъ, напримѣръ, когда живописецъ на своей картинѣ собственноручно обозначилъ: се левъ!—а между тѣмъ всякій видитъ

на ней дурно нарисованную собаку, при чемъ намѣреніе живописца изобразить льва въ осуществленіи своемъ ограничилось лишь желтымъ цвѣтомъ собачьей шерсти, то всякій свидѣтель такой неудачи, не впадая въ субъективизмъ, можетъ признать картину неудовлетворительною; ибо, независимо отъ личныхъ мнѣній, по существу вещей ясно, что ни желтый цвѣтъ, ни плохой рисунокъ, не достаточны сами по себѣ, чтобы собаку сдѣлать львомъ. Такой способъ сужденія, основанный на объективномъ различіи между двумя млекопитающими, я называю методомъ относительно-научнымъ. Примѣненіе его къ русскимъ символистамъ тѣмъ легче, что они озаботились самымъ опредѣленнымъ образомъ выразить свое намѣреніе. Въ предисловіи г. В. Брюсовъ объясняетъ, что поэзія, которой онъ съ товарищами служитъ, есть *поэзія намековъ*. Слѣдуя нашей относительно-научной методѣ, посмотримъ, насколько въ самомъ дѣлѣ стихотворенія русскихъ символистовъ представляютъ поэзію намековъ:

Струны ржавѣютъ
Подъ мокрой рукой,
Грезы нѣмѣютъ
И кроются мглой.

Такою строфою начинается и повтореніемъ ея заканчивается маленькое стихотвореніе г. Миропольскаго, открывающее нашъ сборникъ. Здѣсь съ преувеличенною *явностью* указывается на тотъ грустный, хотя и мало интересный фактъ, что изображаемый авторомъ гитаристъ страдаетъ извѣстнымъ патологическимъ явленіемъ. Ни поэзіи, ни намековъ тутъ нѣтъ. Первый стихъ „струны ржавѣютъ“—содержитъ въ себѣ еще другое указаніе, но опять-таки ясное *указаніе*, а не намекъ,—на малограмотность г. Миропольскаго.

Второе стихотвореніе: „Я жду“, почти все состоитъ изъ повторенія двухъ стиховъ: „Сердце звонкое бьется въ груди“ и „Милый другъ, приходи, приходи!“ Что тутъ неяснаго, какіе тутъ намеки? Скорѣе можно здѣсь замѣтить излишнее стремленіе къ ясности, ибо поэтъ поясняетъ, что сердце бьется *въ груди*,—чтобы кто-нибудь не подумалъ, что оно бьется въ головѣ, или въ брюшной полости.

Г. Валерій Брюсовъ, тотъ самый, который въ первомъ выпускѣ „русскихъ символистовъ“ описывалъ свое предосудительное заглядыванье въ дамскія купальни, нынѣ изображаетъ свое собственное купанье. Это конечно не бѣда; но плохо то, что о своемъ купаньѣ г. Брюсовъ говоритъ такими словами, которыя ясно, безъ всякихъ

намековъ, показываютъ не вполнѣ нормальное настроеніе автора. Мы предупреждали его, что потворство низменнымъ страстямъ, хотя бы и подъ личиной символизма, не приведетъ къ добру. Увы! наши предчувствія сбылись раньше ожиданія. Посудите сами:

Въ серебряной пыли полуночная влага
Плѣняетъ отдыхомъ усталыя мечты,
И въ *зыбкой тишинѣ рѣчного саркофага*
*Великій человѣкъ* не слышитъ клеветы.

Называть рѣку саркофагомъ, а себя великимъ человѣкомъ — есть совершенно ясный признакъ (а не намекъ только) болѣзненнаго состоянія.

Трупъ женщины, гніющій и зловонный,
Больная степь, чугунный небосводъ...
И долгій мигъ, насмѣшкой воскрешенный,
Съ укорнымъ хохотомъ встаетъ.

Алмазный сонъ... Чертежъ вверху зажженный...
И ароматъ, и слезы, и роса...
Покинутъ трупъ гніющій и зловонный,
И воронъ выклевалъ глаза.

Вотъ въ этомъ стихотвореніи, подписанномъ З. Фуксъ (будемъ надѣяться, что это З. означаетъ Захара, а не Зинаиду), можно, пожалуй, найти намекъ, только не поэтическій, а намекъ на то, что трое гласныхъ тамбовскаго земскаго собранія, были бы, можетъ быть, не совсѣмъ неправы въ своемъ мнѣніи [1]), еслибы относили его не къ крестьянамъ, окончившимъ курсъ начальнаго образованія, а къ нѣкоторымъ стихотворцамъ, именующимъ себя символистами. Впрочемъ —

In jene Sphären wag'ich nicht zu streben...

— я думаю, что г. З. Фуксъ достаточно наказалъ самъ себя, выступивъ печатно съ такимъ произведеніемъ. Тѣмъ не менѣе впечатлѣніе, произведенное на меня стихотвореніемъ этого символиста, такъ сильно, что у меня не хватаетъ необходимаго спокойствія духа для относительно-научнаго разбора прочихъ символическихъ перловъ. Притомъ на послѣдней страничкѣ наши символисты объявляютъ о предстоящихъ трехъ новыхъ изданіяхъ, изъ коихъ одно

---

[1]) См. телеграмму въ «Нов. Времени» отъ 16 дек. 1894 г., гдѣ сообщалось, что трое гласныхъ названнаго собранія отстаивали свое мнѣніе о необходимости сохранить тѣлесное наказаніе.

озаглавлено Lès (?) cshefs (!) d'oeuvre. Отложимъ свое окончательное сужденіе до появленія этихъ „cshefs d'oeuvre“, а пока ради справедливости замѣтимъ, что въ разсмотрѣнной тетрадкѣ есть одно стихотвореніе, напоминающее дѣйствительную поэзію:

Дитя, смотри! тамъ при концѣ аллеи
Ночной красавицы раскинулись кусты...
Ихъ образъ приняли весенней ночи феи...
Моей тоски не понимала ты!
Тамъ солнца лучъ съ восхода и до ночи
Льетъ чары страстныя на сонные цвѣты...
Напрасно рвется онъ хоть разъ взглянуть имъ въ очи. .
Моей тоски не понимаешь ты!
Въ вечерній часъ, скрываясь за горою
Съ тоскою жгучею обманутой мечты,
Въ безсильи видитъ онъ лобзанья ихъ съ луною...
Мою тоску поймешь, навѣрно, ты!

## III.

Русскіе символисты.—Лѣто 1895 года.—М. 1895 г. (52 стр.).

Въ предисловіи къ этому новому выпуску юные спортсмэны, называющіе себя „русскими символистами“, „сочли необходимымъ выяснить свое отношеніе“ къ критикѣ. По мнѣнію г. Брюсова и К°, большинство ихъ критиковъ были совершенно неподготовлены къ этой важной задачѣ, а тѣ, которые были подготовлены, оказались злоумышленниками. Таковъ именно рецензентъ „Вѣстника Европы“. „Въ свое время,—пишутъ гг. символисты,—возбудили интересъ еще рецензіи г. Вл. С. Въ нихъ дѣйствительно попадаются дѣльныя замѣчанія (напр., о подражательности многихъ стихотвореній г. Брюсова въ 1-мъ вып.); но г. Вл. С. увлекся желаніемъ позабавить публику, что повело его къ ряду остротъ сомнительной цѣнности и къ умышленному искаженію смысла стихотвореній. Говоримъ—„умышленному“: г. Вл. С., конечно, долженъ легко улавливать самые тонкіе намеки поэта, потому что самъ писалъ символическія стихотворенія, какъ, напр., „Зачѣмъ слова“... (В. Е., 1892, № 10)“.

Почему, однако, гг. символисты такъ увѣрены, что это стихотвореніе—символическое оно или нѣтъ—принадлежитъ автору рецензій? Вѣдь стихотвореніе подписано: „Владиміръ Соловьевъ“, а рецензіи обозначены буквами Вл. С., подъ которыми, можетъ быть, скрывается Владиславъ Сырокомля, или Власій Семеновъ. Отвѣчать за г. Владиміра Соловьева по обвиненію его въ напечатаніи символи-

ческаго стихотворенія въ „Вѣстникѣ Европѣ“ мнѣ не приходится. Но по обвиненію меня въ злоумышленномъ искаженіи смысла стихотвореній г. Брюсова и К°, я, Власій Семеновъ, имѣю объяснить, что если бы даже я былъ одушевленъ самою адскою злобою, то все-таки мнѣ было бы невозможно исказить смыслъ этихъ стихотвореній —по совершенному отсутствію въ нихъ всякаго смысла. Своимъ новымъ выпускомъ гг. символисты поставили дѣло внѣ всякихъ сомнѣній. Ну, пусть кто-нибудь попробуетъ исказить смыслъ такого произведенія:

Тѣнь несозданныхъ созданій
Колыхается во снѣ
Словно лопасти латаній
На эмалевой стѣнѣ.
Фіолетовыя руки
На эмалевой стѣнѣ
Полусонно чертятъ звуки
Въ звонко-звучной тишинѣ.
И прозрачные кіоски
Въ звонко-звучной глубинѣ
Выростаютъ точно блестки
При лазоревой лунѣ,
*Всходитъ мѣсяцъ обнаженный*
*При лазоревой лунѣ;*
Звуки рѣютъ полусонно,
Звуки ластятся ко мнѣ.
Тайны созданныхъ созданій
Съ лаской ластятся ко мнѣ,
И трепещетъ тѣнь латаній
На эмалевой стѣнѣ.

Если я замѣчу, что обнаженному *мѣсяцу* всходить при лазоревой *лунѣ* не только неприлично, но и вовсе невозможно, такъ какъ мѣсяцъ и луна суть только два названія для одного и того же предмета, то неужели и это будетъ „умышленнымъ искаженіемъ смысла“?

Ну, а этотъ cshef-d'oeuvre:

Сердца лучъ изъ серебра волненій
Надъ просторомъ инея встаетъ,
И, дрожа, звучитъ хрусталь моленій
И обрызганъ пѣною плыветъ.
Онъ плыветъ... стенящимъ переливомъ
Ледъ звѣзды изъ бездны онъ манитъ...
Далека въ покоѣ горделивомъ
Спитъ звѣзда... звѣзда блеститъ и спитъ.

Или вотъ еще:

Въ воздухѣ повисли пѣсенъ колоннады
И кристаллъ созвучій какъ фонтанъ звенитъ,
Замерли въ лазури бѣлыя громады
И въ лучахъ тумана матовый гранитъ.
Въ мысляхъ пѣной бьется зарево томленій,
Молніей мелькаютъ милыя черты,
Къ сердцу отъ чертоговъ чаръ и сновидѣній
Перегнулись аркой звонкіе мосты.
Яркія гирлянды обвили фасады,
Мрамора Каррары ароматный блескъ...
И звучатъ побѣдно, таютъ серенады,
И разноситъ эхо вдохновенный плескъ.

Нѣкоторые символисты облегчаютъ себѣ трудъ сочиненія безсмысленныхъ стиховъ довольно удачнымъ пріемомъ: написавши одинъ стихъ, они затѣмъ переворачиваютъ его на изнанку—выходитъ другой:

Надъ темною равниной,
Равниною темной,
Нескромной картиной,
Картиной нескромной,
Повисли туманы,
Туманы повисли,
Какъ будто обманы,
Обманы безъ мысли,
Безъ мысли и связи
Въ разсказѣ безстрастномъ.
Въ безстрастномъ разсказѣ
Въ разсказѣ неясномъ,
Гдѣ блѣдныя краски
Развязки печальной
Печальны, какъ сказки
О родинѣ дальной.

А вотъ стихотвореніе, въ которомъ нѣтъ не только смысла, но и риѳмы,—оно какъ будто написано для иллюстраціи выраженія— ni rime, ni raison:

Мертвецы, освѣщенные газомъ!
Алая лента на грѣшной невѣстѣ!
О! мы пойдемъ цѣловаться къ окну!
Видишь, какъ блѣдны лица умершихъ?
Это—больница, гдѣ въ траурѣ дѣти...
Это—на льду олеандры...

Это—обложка Романсовъ безъ словъ...
Милая, въ окна не видно луны.
Наши души—цвѣтокъ у тебя въ бутоньеркѣ.

Гг. символисты укоряютъ меня въ томъ, что я увлекаюсь желаніемъ позабавить публику; но они могутъ видѣть, что это увлеченіе приводитъ меня только къ простому воспроизведенію ихъ собственныхъ перловъ.

Должно замѣтить, что одно стихотвореніе въ этомъ сборникѣ имѣетъ несомнѣнный и ясный смыслъ. Оно очень коротко,—всего одна строчка:

«О, закрой свои блѣдныя ноги».

Для полной ясности слѣдовало бы, пожалуй, прибавить: „ибо иначе простудишься“, но и безъ этого совѣтъ г. Брюсова, обращенный очевидно къ особѣ, страдающей малокровіемъ, есть самое осмысленное произведеніе всей символической литературы, не только русской, но и иностранной. Изъ образчиковъ этой послѣдней, переведенныхъ въ настоящемъ выпускѣ, заслуживаетъ вниманія слѣдующій шедевръ знаменитаго Метерлинка:

Моя душа больна весь день,
Моя душа больна прощаньемъ,
Моя душа въ борьбѣ съ молчаніемъ,
Глаза мои встрѣчаютъ тѣнь.
*И подъ кнутомъ воспоминанья*
Я вижу призраки охотъ.
Полузабытый слѣдъ ведетъ
*Собакъ секретнаго желанья.*
Во глубь забывчивыхъ лѣсовъ
Лиловыхъ грезъ несутся своры,
И стрѣлы желтыя—укоры—
Казнятъ оленей лживыхъ сновъ.
Увы, увы! вездѣ желанья,
Вездѣ вернувшіеся сны,
*И слишкомъ синее дыханье* . . .
На сердцѣ меркнетъ ликъ луны.

Быть-можетъ, у иного строгаго читателя уже давно „залаяла въ сердцѣ собака секретнаго желанья“,—именно, того желанья, чтобы авторы и переводчики такихъ стихотвореній писали впредь не только „подъ кнутомъ воспоминанья“, а и „подъ воспоминаніемъ кнута“... Но моя собственная критическая свора отличается болѣе „рѣзвостью“, чѣмъ „злобностью“, и „синее дыханье“ вызвало во

мнѣ только оранжевую охоту къ лиловому сочиненію желтыхъ стиховъ, а пестрый павлинъ тщеславія побуждаетъ меня подѣлиться съ публикою тремя образчиками моего гри-де-перлеваго, веръ-де-мернаго и фель-мортнаго вдохновенья. Теперь по крайней мѣрѣ гг. В. Брюсовъ и К° имѣютъ дѣйствительно право обвинять меня въ напечатаніи символическихъ стихотвореній.

I.

Горизонты вертикальные
Въ шоколатныхъ небесахъ,
Какъ мечты полу-зеркальныя,
Въ лавро-вишневыхъ лѣсахъ.
Призракъ льдины огнедышащей
Въ яркомъ сумракѣ погасъ,
И стоитъ меня не слышащій
Гіацинтовый Пегасъ.
Мандрагоры имманентныя
Зашуршѣли въ камышахъ,
А шершаво-декадентные
Вирши въ вянущихъ ушахъ.

II.

Надъ зеленымъ холмомъ,
Надъ холмомъ зеленымъ,
Намъ влюбленнымъ вдвоемъ,
Намъ вдвоемъ влюбленнымъ,
Свѣтитъ въ полдень звѣзда,
Она въ полдень свѣтитъ,
Хоть никто никогда
Той звѣзды не замѣтитъ.
Но волнистый туманъ
Но туманъ волнистый,
Изъ лучистыхъ онъ странъ,
Изъ страны лучистой,
Онъ скользитъ между тучъ,
Надъ сухою волною,
Неподвижно летучъ
И съ двойной луною.

## III.

На небесахъ горятъ паникадила,
А снизу—тьма.
Ходила ты къ нему, иль не ходила?
Скажи сама!
Но не дразни гіену подозрѣнья,
Мышей тоски!
Не то смотри, какъ леопарды мщенья
Острятъ клыки!
И не зови сову благоразумья
Ты въ эту ночь!
Ослы терпѣнья и слоны раздумья
Бѣжали прочь.
Своей судьбы родила крокодила
Ты здѣсь сама.
Пусть въ небесахъ горятъ паникадила
Въ могилѣ—тьма.

# Оттуда. Разсказы Сергѣя Норманскаго.

## 1895.

Оттуда. Разсказы Сергѣя Норманскаго (Сигмы). Спб. Изд. М. М. Ледерле и К°. 1894 (189 стр.).

Разсказы, собранные въ этой книжкѣ, показываютъ въ авторѣ человѣка образованнаго, съ живыми умственными интересами, съ воображеніемъ и литературнымъ дарованіемъ. Онъ повидимому принадлежитъ къ писателямъ начинающимъ, и потому небезполезно будетъ при оцѣнкѣ его произведеній остановиться особенно на ихъ недостаткахъ, отъ которыхъ онъ легко можетъ избавиться.

Первый изъ семи разсказовъ, „Актея", имѣетъ характеръ фантастическій. Это вполнѣ законный элементъ литературы; цари творчества—Шекспиръ и Гёте—дали ему свою санкцію, и въ той или другой степени и формѣ ни одинъ значительный писатель не обходился безъ мистической и фантастической стихіи, которая въ старомъ Гофманѣ нашла и своего особеннаго мастера. И тѣ умы, которые не признаютъ дѣятельности такъ называемаго „сверхъестественнаго", но которые согласны съ основателемъ позитивизма, что „человѣчество управляется идеями", должны признать значеніе мистическихъ *идей*, а слѣдовательно и ихъ право на художественное выраженіе въ литературѣ. Съ другой стороны, люди, даже вполнѣ признающіе дѣйствительность мистической стороны міра и жизни, но не увлекающіеся ею до потери разсудка, должны согласиться, что яркихъ, осязательныхъ и такъ сказать членораздѣльныхъ явленій сверхъестественнаго, вообще говоря, на свѣтѣ не бываетъ. Здѣсь подернуто какимъ-то неуловимымъ колеблющимся туманомъ, который во всемъ даетъ себя чувствовать, но ни въ чемъ не обособляется; а когда являются ясные и опредѣленные образы, то чѣмъ они яснѣе и опредѣленнѣе, тѣмъ болѣе вѣроятно, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ какимъ-нибудь обманомъ. То, что идетъ „оттуда",

можно сравнить съ тонкою нитью, неуловимо вплетенною во всю ткань жизни и повсюду мелькающею для внимательнаго взгляда, способнаго отличить ее въ грубомъ узорѣ внѣшней причинности, съ которою эта тонкая нить всегда или почти всегда сливается для взгляда невнимательнаго или предубѣжденнаго.

Изъ такого характера „сверхъестественной“ стихіи вытекаютъ два правила для ея художественнаго воспроизведенія: 1) мистическія явленія не должны прямо сваливаться съ неба или выскакивать изъ преисподней, а должны подготовляться внутренними и внѣшними условіями, входя въ общую связь дѣйствій и происшествій; 2) самый способъ явленія таинственныхъ дѣятелей долженъ отличаться особенною чертою неопредѣленности и неуловимости, такъ чтобы сужденіе читателя не подвергалось грубому насилію, а сохраняло за собою свободу того или другого объясненія, и дѣятельность сверхъестественнаго не навязывалась бы, а только давала себя чувствовать. Поэтому въ фантастическихъ разсказахъ непремѣнно нужно избѣгать всякихъ рѣзкихъ, поразительныхъ и ошеломляющихъ эффектовъ. То, что въ мірѣ совершается съ трескомъ и грохотомъ, происходитъ обыкновенно отъ причинъ совершенно естественныхъ и матеріальныхъ, каковы: трусъ, огнь, потопъ, нашествіе иноплеменныхъ и междоусобныя брани. Точно такъ же и въ личной жизни самые сильные и рѣзкіе эффекты производятся обыкновенно явленіями, не имѣющими въ себѣ ничего мистическаго, какъ, напр., явленіе судебнаго пристава съ описательными цѣлями, внезапно полученное или данное оскорбленіе дѣйствіемъ, неожиданное появленіе третьяго лица при такихъ обстоятельствахъ, когда и двое faciunt collegium, и т. п. Здѣшніе дѣятели шумно вторгаются въ жизнь, но тѣ, которые „оттуда“, медленно и неслышно выступаютъ въ своихъ неуловимыхъ очертаніяхъ.

Разсказъ „Актея“, при всей своей занимательности, не удовлетворяетъ двумъ указаннымъ требованіямъ. Древняя греко-халдейская покойница, жаждущая воплощенія вампирическимъ путемъ, хотя имѣетъ основанія явиться къ молодому русскому скандинависту, но объ этихъ основаніяхъ мы узнаемъ лишь post factum, а не видимъ ихъ передъ собою: главное происшествіе лишено внутренней и внѣшней художественной подготовки. Далѣе, само явленіе происходитъ неправдоподобнымъ образомъ. Актея не только сразу произноситъ длинныя и связныя рѣчи на правильномъ латинскомъ языкѣ, но и излагаетъ въ этихъ рѣчахъ цѣлую теорію своего явленія. Все это изображеніе взято авторомъ не „оттуда“, а „отсюда“.

Въ этомъ основномъ недостаткѣ нельзя упрекнуть другой фантастическій разсказъ: „Гунхильда“, содержаніе котораго взято изъ старой норвежской легенды. Здѣсь чувствуется настоящая мистическая стихія въ ея особой ирраціональной закономѣрности и роковой связи съ дѣйствительною жизнью. Несмотря на нѣкоторые изъяны изложенія, этотъ разсказъ въ общемъ производитъ впечатлѣніе бо̀льшей жизненной правды, нежели однородный съ нимъ разсказъ Бальзака—Séraphitus-Séraphita.

„Наивный писатель“ и въ особенности „она“—принадлежатъ къ неблагодарному роду дидактической аллегоріи. Этотъ родъ можетъ быть хорошъ только въ предѣлахъ краткой притчи или басни, но распространенная на 25 страницахъ иносказательная мораль можетъ только приводить читателя въ уныніе, что едва ли составляетъ истинную цѣль художественныхъ произведеній.

Разсказъ „Ошиблась“ развѣ только по ошибкѣ попалъ въ книжку. Для простого анекдота въ немъ мало соли, а для серьезнаго этюда недостаетъ характеровъ и психологіи.

„Метеоръ“ производитъ двойственное впечатлѣніе,—какъ будто картина съ двумя фигурами, изъ которыхъ одна начерчена углемъ, а другая написана какъ слѣдуетъ красками. Характеръ героини представленъ правдиво и тонко, и ея образъ остается въ памяти читателя, но герой обозначенъ только внѣшними признаками и съ карикатурною грубостью.

„Въ сумеркахъ сердца“—самый содержательный изъ разсказовъ г. Норманскаго. Но и здѣсь, хотя менѣе рѣзко, замѣтна противоположность въ изображеніи мужского и женскаго типа. Герой здѣсь—безхарактерная тѣнь, тогда какъ героиня—настоящая живая женщина, съ глубокимъ нравственнымъ чувствомъ.

Въ разсказахъ г. Норманскаго есть кое-какіе мелкіе недостатки, которыхъ очень легко было бы избѣжать. Въ „Метеорѣ“ встрѣчается между прочимъ описаніе „англійской четы, молодого джентльмена въ блестящихъ воротничкахъ и сѣрой дамы, выставлявшей наружу желтоватые клыки. Они говорили о Христіаніи. Дама произносила восторженнымъ шопотомъ: „very nice“, господинъ задумчиво спрашивалъ: „indeed?“, на что его собесѣдница отвѣчала тономъ глубокаго убѣжденія: „o, yes!“ Такой разговоръ продолжался по поводу музеевъ, погоды, дороги, и собесѣдники, повидимому, не скучали, будучи увѣрены, что разговариваютъ“. Конечно, среди милліона англійскихъ туристовъ попадается не мало и такихъ. Но что же тутъ типичнаго? Неужели авторъ рѣшился бы серьезно утверждать,

что между англичанами дурные зубы и безсодержательные разговоры встрѣчаются чаще, чѣмъ между людьми другихъ націй? Въ другомъ мѣстѣ говорится о салонѣ, „гдѣ сидѣли сумрачные англичане и заживо изсохшія англичанки“. Неужели авторъ въ самомъ дѣлѣ никогда не видалъ веселыхъ англичанъ и здоровыхъ, полныхъ англичанокъ? Откуда эта англофобія? Въ томъ же разсказѣ читаемъ такой монологъ: „И зачѣмъ я поѣхалъ?—Проклятая *юбочность*! Только увидишь *смазливую рожу*, сейчасъ за ней, все равно куда—на гору, или въ болото“. Русскій литературный языкъ отлично обойдется безъ обогащенія словомъ „юбочность“, а выраженіе „смазливая рожа“—прямо нелѣпо, такъ какъ слово *рожа* не менѣе, чѣмъ *рыло*, *харя*, *морда*, *образина* и т. п., означаетъ непремѣнно лицо *уродливое*; ужъ если автору такъ хотѣлось употребить это существительное, то слѣдовало бы сказать: „смазливая *рожица*“, хотя и это совсѣмъ не шло бы къ его Вальборгѣ съ „ея тонкими чертами и загадочными глазами неудовлетворенной русалки“.

Г. Норманскій прекрасно перевелъ на латинскій языкъ четверостишіе изъ Пушкина: „Не для житейскаго волненья“, и т. д. Тѣмъ менѣе подобало ему помѣщать въ видѣ подлинной русской фразы такой плохой переводъ съ французскаго: „Никакія *усилія вершинъ парижскаго факультета* не могли спасти ея жизнь“. Также слова *изнервленный* и *изнервлять* непозволительны въ русской рѣчи. Я указываю на эти мелкія погрѣшности въ предположеніи, что интересная книжка г. Норманскаго доживетъ до второго изданія, гдѣ онѣ могутъ быть исправлены. Общій смыслъ этихъ разсказовъ можетъ быть выраженъ заглавіемъ послѣдняго изъ нихъ: „Сумерки сердца“, и намъ остается только пожелать начинающему автору — яснаго утра.

---

# Рецензія на книгу Вундта:

## „Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ."

### 1895.

Вильгельмъ Вундтъ, профессоръ при университетѣ въ Лейпцигѣ. *Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ*. Переводъ со 2-го нѣмецкаго изданія: „W. Wundt. Vorlesungen über die Menschen=und Thierseele" д-ра П. Я. Розенбаха. Съ 45 рис. Спб. 1894. Цѣна 5 рублей.

Нельзя не порадоваться появленію 2-го изданія „Лекцій Вундта о душѣ человѣка и животныхъ" на русскомъ языкѣ. Изъ существующихъ въ настоящее время популярныхъ руководствъ по психологіи это—лучшее. Ясность и простота изложенія соединены здѣсь съ серьезною научностью содержанія.

Все сочиненіе распадается на 30 лекцій. Первая лекція составляетъ введеніе и заключаетъ въ себѣ краткій историческій очеркъ развитія психологіи и общія замѣчанія о ея задачахъ и методахъ.

Психологія должна быть опытною наукою. Опытъ долженъ давать кирпичи, а мышленіе—служить цементомъ, связывающимъ ихъ. Успѣхъ науки психологіи зависитъ отъ расширенія опыта и открытія вспомогательныхъ средствъ для мышленія. Особенно важнымъ вспомогательнымъ средствомъ является, по ученію Вундта, экспериментъ. Благодаря эксперименту, думаетъ Вундтъ, становится возможнымъ самонаблюденіе во время теченія психическихъ процессовъ [1]). Такой высокій взглядъ Вундта на экспериментъ совершенно понятенъ. Вундтъ первый устроилъ институтъ экспериментальной психологіи и питаетъ къ экспериментальной психологіи особенное расположеніе. Но этотъ взглядъ грѣшитъ противъ истины. Если непосредственное наблюденіе надъ душевными явленіями во время ихъ

---

[1]) Стр. 14 въ нѣмец. подлинникѣ и стр. 13 въ рус. переводѣ.

теченія невозможно вообще, то и экспериментъ ничего не можетъ сдѣлать въ этомъ случаѣ.

Въ лекціяхъ 2 — 8 излагается ученіе объ ощущеніяхъ, какъ элементахъ представленій. Эти лекціи написаны весьма хорошо. Все, что въ настоящее время извѣстно относительно общихъ условій, силы и качества ощущеній и что въ то же время можетъ быть понятно и интересно для читателя не-спеціалиста, изложено здѣсь въ высшей степени послѣдовательно и ясно. Особеннаго вниманія заслуживаетъ въ этихъ лекціяхъ принципіальная мысль, что сила и качество ощущеній опредѣляются закономъ относительности. „Вездѣ,— говоритъ Вундтъ, — гдѣ происходитъ количественная оцѣнка ощущеній со стороны ихъ интенсивности, или качества, мы измѣряемъ отдѣльное ощущеніе въ его отношеніи къ другимъ ощущеніямъ того же рода [1])". Можно пожалѣть лишь о томъ, что Вундтъ не сдѣлалъ необходимыхъ выводовъ изъ этой совершенно вѣрной мысли. Если намъ извѣстна только относительная сила ощущеній, а абсолютной силы мы не знаемъ, то едва замѣтная разница не можетъ быть единицею силы, и возрастаніе силы ощущеній не можетъ быть приравниваемо къ возрастанію величинъ ариѳметической прогрессіи: стало быть, Фехнеровская математическая формулировка Веберовскаго закона не вѣрна, и объ измѣреніи абсолютной силы ощущеній посредствомъ едва замѣтныхъ разницъ не можетъ быть и рѣчи [2]). Вундтъ не дѣлаетъ этихъ выводовъ, находясь, очевидно, подъ вліяніемъ своего учителя—Фехнера.

Лекціи 8 — 13 разъясняютъ образованіе пространственныхъ представленій. Вундтъ стоитъ на эмпирической точкѣ зрѣнія и развиваетъ теорію сложныхъ мѣстныхъ знаковъ. При этомъ, онъ совершенно справедливо говоритъ, что первенствующая и руководящая роль въ дѣлѣ образованія пространственныхъ представленій принадлежитъ не осязанію, а зрѣнію.

Въ 14 — 15 лекціяхъ разсматриваются чувствованія и хотѣнія.

Съ 16 по 22 лекцію идетъ разсужденіе о связи между представленіями. Это разсужденіе обнимаетъ собою ученія: о сознаніи, его развитіи и объемѣ, о продолжительности отдѣльныхъ психическихъ процессовъ, объ ассоціативныхъ и апперцептивныхъ со-

---

[1]) 126—7 стр. въ нѣмец. подлинникѣ; ср. стр. 117 въ рус. переводѣ.

[2]) Подробное раскрытіе этихъ мыслей находится въ Христ. чтеніи, за мартъ—апрѣль, въ статьѣ „Психо-физическія изслѣдованія и ихъ значеніе для психологіи".

единеніяхъ представленій и о ненормальныхъ состояніяхъ души: о душевныхъ разстройствахъ, сновидѣніяхъ и гипнотизмѣ. Разсматриваемыя лекціи — самыя интересныя во всей книгѣ. Читатель, незнакомый съ экспериментально-психологическими изслѣдованіями, можетъ составить на основаніи этихъ лекцій отчетливое понятіе объ измѣреніи объема сознанія, о происхожденіи психометрическихъ изслѣдованій, о способахъ ихъ производства и т. д. Онъ увидитъ также, какая тѣсная связь существуетъ между гипнотическими состояніями, сновидѣніями и душевною жизнію во время бодрствованія, и какъ, слѣдовательно, важно знаніе психологіи для лицъ, интересующихся гипнотизмомъ.

23—24 лекціи посвящены психологіи животныхъ. Здѣсь говорится о задачахъ и методахъ этой психологіи и высказывается общій взглядъ на душевную жизнь животныхъ. Психологія животныхъ должна основываться на психологіи человѣка. Но отсюда не слѣдуетъ, что нужно приписывать животнымъ все, что мы находимъ въ своемъ внутреннемъ мірѣ. Большинство дѣйствій животныхъ основывается не на размышленіи, а на процессахъ воспроизведенія по законамъ ассоціаціи.

Въ 25—29 лекціяхъ содержится ученіе о чувствованіяхъ, афектахъ, выразительныхъ движеніяхъ инстинктивныхъ дѣйствіяхъ, о волѣ и свободѣ. Эти лекціи заключаютъ въ себѣ много интересныхъ и правильныхъ мыслей. Преимущественнаго вниманія заслуживаютъ лекціи о происхожденіи инстинктовъ и произвольныхъ дѣйствій.

Въ послѣдней, 30 лекціи Вундтъ, высказываетъ свой взглядъ на безсмертіе души, на отношеніе душевныхъ процессовъ къ тѣлеснымъ и на сущность души. Нельзя сказать, чтобы проводимый имъ взглядъ былъ насквозь прозраченъ и отличался законченностью. Но одно ясно, что Вундтъ—противникъ матеріализма. Не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія,—говоритъ онъ,—что психическое можетъ быть дѣйствительно объясняемо лишь психическимъ, подобно тому, какъ движеніе можетъ быть производимо лишь отъ другого движенія.

Переведена книга неудовлетворительно. О недостаткахъ перевода можно судить по рецензіямъ въ Журн. Мин. Нар. Просв. за февраль, стр. 456—8 и въ Церков. Вѣстникѣ № 12 за настоящій годъ. Издана книга чисто и на хорошей бумагѣ, но цѣна ея (5 рублей за 29 печатныхъ листовъ) слишкомъ высока.

# Когда жили еврейскіе пророки?

(Ernest Havet. La modernité des prophètes. Paris 1891).

1896.

Авторъ этой книжки, умершій въ 1889 г., имѣлъ нѣкоторую извѣстность во Франціи, благодаря своему труду Le Christianisme et ses origines. Настоящая книжка издана отдѣльно, послѣ его смерти. Я говорю *книжка*, а не книга, потому что значительный какъ будто объемъ этого сочиненія оказывается обманчивою видимостью, созданною лишь типографскими ухищреніями. На самомъ дѣлѣ это только воспроизведеніе (безъ перемѣнъ и дополненій) журнальной статьи, помѣщенной первоначально въ двухъ №№ Revue des deux mondes, всего страницъ 60. При такомъ объемѣ въ трактатѣ Авэ доказывается слѣдующее положеніе: всѣ авторы пророческихъ книгъ въ еврейской Библіи, т. е. такъ называемые n'bijim acheronim (prophetae posteriores), отъ Исаіи и до Малахіи, жили *послѣ* Маккавейскихъ войнъ за освобожденіе, а именно одни изъ нихъ (такъ назыв. первый Исаія, Іеремія, Іезекіиль, Осія, Іоиль, Амосъ, Авдій, Іона, Михей, Наумъ, Аввакумъ и Софонія) жили при Ашмонеяхъ, Симонѣ и Іоаннѣ Гирканѣ (т. е. между 142 и 107 г.г. до Р. Х.), другіе (именно т. наз. второй Исаія, Аггей и Захарія) дѣйствовали столѣтіемъ позднѣе при идумейцѣ Иродѣ Великомъ, а послѣдній въ этомъ ряду пророковъ, Малахія, относится къ еще болѣе позднему времени: онъ писалъ подъ впечатлѣніемъ проповѣди Іоанна Крестителя, слѣд. въ 30-хъ годахъ по Р. Х. Около того же времени писалъ и авторъ книги Даніила (отдѣляемой въ еврейской Библіи отъ прочихъ пророковъ).

Для того, чтобы защищать такой взглядъ, необходимы нѣкоторыя особенныя свойства и условія, которыя у Авэ соединяются блестящимъ образомъ. На первое изъ нихъ онъ самъ прямо указываетъ,—именно на свое незнакомство съ еврейскимъ языкомъ, вслѣд-

ствіе чего онъ могъ читать Ветхій Завѣтъ только въ переводахъ (стр. 6). При этомъ онъ заявляетъ, что изучалъ вопросъ о времени пророковъ *цѣлый годъ*, въ теченіе котораго читалъ о немъ публичный курсъ (Je viens de donner à l'étude de cette question une année entière pendant laquelle j'en ai fait le sujet d'un cours public,—стр. 8). Если въ предѣлы этого единственнаго года входилъ и публичный курсъ, т. е. сообщеніе *результатовъ* изученія, то на само изученіе приходится уже не цѣлый годъ, а развѣ только нѣсколько мѣсяцевъ. Такимъ образомъ, и помимо незнанія еврейскаго языка отношеніе этого библейскаго „критика" къ его предмету отличается рѣдкимъ легкомысліемъ, и поразительна та наивность, съ которою онъ самъ подчеркиваетъ крайне-поверхностный и торопливый характеръ своихъ занятій. Съ другими его свойствами, въ которыхъ онъ самъ не признается, мы познакомимся, слѣдя за его аргументаціей.

## I.

Авэ начинаетъ съ исторической характеристики того времени, къ которому онъ пріурочиваетъ бо̀льшую часть пророковъ, именно времени Маккавейскаго возстанія и послѣдовавшаго затѣмъ владычества національной династіи Ашмонеевъ. Онъ указываетъ, что еще прежде—въ III-мъ вѣкѣ до Р. Х.—евреи, подвластные попеременно греко-египетскимъ Птоломеямъ и греко-сирійскимъ Селевкидамъ, мало-по-малу эллинизируются (placés dans ce milieu héllénique ils s'héllénisent insensiblement, 17). Религіозно-политическое движеніе II-го вѣка не остановило культурной эллинизаціи еврейства, и даже титулъ, принятый Симономъ Маккавеемъ, какъ національнымъ государемъ, извѣстенъ только по-гречески —'εθνάρχος На основаніи подобныхъ фактовъ нельзя, конечно, заключить (какъ повидимому заключаетъ Авэ), что греческій языкъ былъ усвоенъ всѣмъ еврействомъ. На самомъ дѣлѣ онъ вполнѣ вошелъ въ общее употребленіе только у евреевъ „разсѣянія" (διάσπορα)—въ Египтѣ, Малой Азіи и Европѣ, въ Палестинѣ же и Сиріи имъ пользовались только высшіе классы, а народъ послѣ Вавилонскаго плѣненія говорилъ на арамейскомъ или такъ наз. сиро-халдейскомъ нарѣчіи. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно то, что въ эпоху, о которой говоритъ Авэ, собственно еврейскій языкъ уже вышелъ изъ употребленія, сдѣлался мертвымъ. Какъ же тогда объяснить, что всѣ публи-

цисты того времени,—ибо съ точки зрѣнія нашего автора пророки были именно публицисты, писавшіе о современныхъ имъ, текущихъ, событіяхъ, лишь прикрывая ихъ старинными именами,—какъ объяснить, что они всѣ писали на чистѣйшемъ древне-еврейскомъ языкѣ, и произведенія ихъ составляютъ классическіе образцы этого языка? Если прибавить еще, что и всю прочую библейскую письменность Авэ относитъ къ той же маккавейской и послѣ-маккавейской эпохѣ, то получается совершенно фантастическое представленіе о цѣлой національной литературѣ высочайшаго достоинства (чего не отрицаетъ и нашъ авторъ), которая создана на языкѣ уже умершемъ и при жизни своей не имѣвшемъ настоящей литературы. Если бы дѣло шло о двухъ или трехъ писателяхъ, то и это было бы неправдоподобно, ибо пришлось бы у этихъ писателей, кромѣ творческаго генія, предположить небывалое въ тѣ времена филологическое знаніе и мастерство. Но когда предположеніе относится къ цѣлой литературѣ, то оно становится совершенно немыслимымъ. Это такъ же вѣроятно, какъ еслибы мы представили себѣ, что всѣ русскіе писатели въ XIX вѣкѣ, въ особенности же публицисты и политики журналовъ и газетъ, вдругъ стали безъ всякой побудительной причины писать на чистѣйшемъ церковно-славянскомъ языкѣ Остромирова евангелія и притомъ, говоря о послѣдней турецкой войнѣ, замѣняли бы ее походомъ Святослава противъ грековъ, а русско-китайскій заемъ относили бы къ временамъ Ярослава.

Когда въ эпоху возрожденія въ Европѣ стали писать на хорошемъ латинскомъ языкѣ, то не говоря уже о спеціально-литераторскомъ характерѣ этихъ временъ, какого вовсе не имѣла эпоха Ашмонеевъ въ Палестинѣ, помимо этого такое возобновленіе мертваго языка, во-первыхъ, не создало все-таки классическихъ совершенныхъ образцовъ, а, во-вторыхъ, оно уже имѣло предъ собою подлинную древне-латинскую литературу, которой эти новые писатели старались только какъ можно ближе подражать. Но случай Авэ съ его открытіемъ совершенно подобенъ тому, какъ еслибы кто-нибудь выступилъ съ заявленіемъ, что древней латинской литературы вовсе не существовало, а всѣ извѣстные намъ ея образцы — оды Горація и поэма Виргилія, рѣчи Цицерона и анналы Тацита—все это написано неизвѣстными монахами частію въ эпоху преемниковъ Карла Великаго, а частію во время крестовыхъ походовъ,—причемъ авторъ такого отрытія добросовѣстно пояснялъ бы, что самъ онъ по-латыни совсѣмъ не знаетъ, а пришелъ къ своему

взгляду, „изучивши“ въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ французскіе переводы латинскихъ книгъ съ кое-какими комментаріями.

Еслибы внутренняя невозможность предположенія, что еврейскіе авторы, современные послѣднимъ Ашмонеямъ и даже Ироду, писали на языкѣ Амоса и Исаіи, нуждалась еще въ какомъ-нибудь внѣшнемъ подтвержденіи, то мы нашли бы его въ той дѣйствительной литературѣ еврейской по происхожденію, которая несомнѣнно принадлежитъ къ этой поздней эпохѣ. У насъ есть книги маккавейскія, премудрость Соломона, премудрость Іисуса сына Сирахова, пророчества Іудейской сивиллы, множество всякихъ псевдэпиграфовъ [1]),—но все это и по языку и по литературному характеру не имѣетъ ничего общаго съ каноническими писаніями пророковъ, такъ что никакому компетентному критику и въ голову не могло придти относить эти двѣ группы произведеній къ одной эпохѣ.

Основное соображеніе о языкѣ пророческихъ книгъ, очевидное и безспорное для всѣхъ сколько-нибудь прикосновенныхъ къ этимъ предметамъ, составляетъ заранѣе une fin de non recevoir противъ взгляда Авэ, который и былъ встрѣченъ въ ученомъ мірѣ или презрительнымъ молчаніемъ, или смѣхомъ. Но какъ же онъ самъ къ этому относится, чѣмъ пытается устранить главную несообразность своей гипотезы? Никакъ и ничѣмъ. Онъ ни словомъ не упоминаетъ объ этой трудности, какъ будто ему и въ голову не приходило, что вопросъ о языкѣ извѣстныхъ литературныхъ памятниковъ и объ ихъ отношеніи къ другимъ памятникамъ той же національной литературы можетъ имѣть какую-нибудь важность при опредѣленіи времени происхожденія этихъ памятниковъ.

## II.

Обойдя молчаніемъ общую *невозможность* своего предположенія, Авэ прямо обращается къ частнымъ доказательствамъ его вѣроятности, или даже, какъ онъ рѣшительно утверждаетъ,—достовѣрности. Краеугольный камень для обоснованія своей теоріи онъ находитъ у Исаіи въ главѣ XIX. Въ этой главѣ, т. е. собственно лишь въ немногихъ строкахъ изъ нея, онъ усматриваетъ

---

[1]) Псевдэпиграфами, т. е. лженадписанными, называются такія сочиненія, коихъ дѣйствительные авторы приписываютъ ихъ какимъ-нибудь древнимъ знаменитостямъ, чтобы придать больше авторитета своимъ идеямъ.

связь съ однимъ извѣстнымъ событіемъ изъ эпохи Ашмонеевъ. Около 150 г. до Р. Х. Оніасъ, племянникъ первосвященника Оніаса Менелая, ставленника сирійскихъ царей, переселился въ Египетъ и, снискавъ расположеніе Птоломея Филометора, получилъ отъ него разрѣшеніе построить храмъ Богу Израилеву въ области Геліопольской. И вотъ мы читаемъ у Исаіи (гл. XIX, ст. 19): „Въ день тотъ будетъ жертвенникъ Превѣчному среди земли Египетской и каменный столбъ близъ границы для Превѣчнаго“ (Bajom hahû jihjeh mizbeah la IHVH b'tok eres misrajim umassebah esel-g'bulah la IHVH). Если взять этотъ стихъ отдѣльно, забывъ о контекстѣ, то можно, конечно, вмѣстѣ съ Авэ увидѣть здѣсь указаніе на храмъ Оніасовъ, какъ еще Іосифъ Флавій замѣчалъ, что Исаія предсказалъ сооруженіе этого храма. Но уже и въ этомъ отдѣльномъ стихѣ вторая его половина—о неизвѣстномъ въ исторіи пограничномъ столбѣ, посвященномъ Превѣчному, заставляетъ видѣть здѣсь не столько указаніе на опредѣленный фактъ, сколько поэтическій оборотъ рѣчи, именно обычный въ Библіи parallelismus membrorum: жертвенникъ среди Египта и священный столбъ на границѣ. А почему здѣсь вообще говорится объ этихъ священныхъ предметахъ и объ Египтѣ, будетъ совершенно ясно, если не ограничиваться однимъ стихомъ, но прочесть всю главу, а также заглянуть и въ предыдущую. Мы имѣемъ въ этихъ главахъ общемессіанское пророчество,—относящееся къ неопредѣленно-далекому будущему,—о наступленіи царства Божія, когда главные представители язычества, Мицраимъ и Ассуръ (Египетъ и Ассирія), а также Кушъ (Эѳіопія) послѣ страшныхъ катастрофъ покаятся въ своемъ нечестіи, обратятся къ истинному Богу, воздадутъ ему поклоненіе и примирятся съ Израилемъ и между собою. Собственно о Египтѣ мы читаемъ, что Богъ посѣтитъ эту страну своимъ гнѣвомъ, что она подвергнется великимъ бѣдствіямъ (отчасти напоминающимъ „казни“ въ книгѣ Исхода), и что затѣмъ Египтяне познаютъ Превѣчнаго и будутъ служить Ему, а Превѣчный исцѣлитъ Египетъ, приметъ его какъ свой народъ и благословитъ его. Никакого отношенія все это къ Ашмонеямъ и къ Оніасову храму не имѣетъ. Разъ предсказывается обращеніе всего Египта, то жертвенникъ Превѣчному *среди* земли Египетской есть образъ, являющійся самъ собою; во всякомъ случаѣ здѣсь говорится о жертвенникѣ, воздвигнутомъ египтянами для собственнаго ихъ служенія истинному Богу, а не для евреевъ. Тутъ становится понятнымъ и столбъ во имя Превѣчнаго на *границѣ* или собств. окружности земли египетской: онъ долженъ показывать, что весь Еги-

петъ, вся область (g'bulah), заключенная въ этихъ границахъ, стала принадлежать истинному Богу, или посвящена Ему.

Между тѣмъ, если стать на точку зрѣніи Авэ и видѣть въ стихѣ 19 указаніе современника на совершившееся событіе, то куда дѣвать всѣ прочіе стихи, въ которыхъ говорится о событіяхъ не совершившихся? Насъ увѣряютъ, что всѣ библейскія предсказанія суть пророчества post factum. Но когда же былъ такой случай, чтобы весь Нилъ высохъ и совсѣмъ исчезъ (ст. 5—10)? До сихъ поръ этого еще не бывало, такъ же какъ не бывало и того, чтобы пять египетскихъ городовъ (hamesh arim b'eres misrajim), т. е. Пентаполисъ, стали вдругъ говорить на кенаанскомъ, т. е. еврейскомъ, языкѣ (ст. 18). Въ эпоху Ашмонеевъ этого не только не было, но и не могло быть, такъ какъ тогда и въ самой Палестинѣ еврейскій языкъ уже вышелъ изъ употребленія, египетскіе же евреи несомнѣнно усвоили себѣ языкъ греческій.

Что касается до общаго содержанія всей XIX главы—обращенія Египта и Ассиріи къ Богу Израилеву, то это пророчество исполнилось въ позднѣйшія времена, такъ какъ и Египетъ и Передняя Азія приняли сначала христіанство, а потомъ отчасти перешли къ мусульманству, а обѣ эти религіи вышли изъ еврейства и признаютъ Бога Израилева своимъ истиннымъ Богомъ. Также исполнилось и предсказанное въ XVIII главѣ обращеніе Эѳіопіи (Куша) къ истинному Богу, ибо Абиссинія въ IV в. стала христіанскою съ примѣсью собственно-іудейскихъ элементовъ. Въ этомъ отношеніи совсѣмъ не стоило переносить Исаію въ эпоху Ашмонеевъ, такъ какъ и тутъ онъ оказался бы настоящимъ пророкомъ, а не публицистомъ, предсказывающимъ событія послѣ ихъ совершенія.

Весьма замѣчательны три послѣдніе стиха XIX гл. „Въ день тотъ будетъ открытая дорога изъ Египта въ Ассирію, и будутъ служить (Богу) Египетъ вмѣстѣ съ Ассуромъ. Въ день тотъ будетъ Израиль въ третьихъ съ Египтомъ и съ Ассуромъ въ благословеніи всей земли, которымъ благословитъ ее Превѣчный Цебаотъ, говоря: благословенъ народъ Мой Египетъ и созданіе рукъ Моихъ Ассуръ и наслѣдіе Мое Израиль“.—Авэ не стѣсняется относить это мѣсто къ борьбѣ Селевкидовъ съ Птоломеями, когда Іерусалимъ нѣсколько разъ переходилъ изъ однѣхъ рукъ въ другія. Но что же общаго эти военно-политическія отношенія имѣютъ съ тѣмъ, о чемъ говорится у пророка—съ духовнымъ союзомъ Египта, Ассиріи и Израиля въ служеніи единому Богу, благословляющему всѣхъ троихъ?

Большое подтвержденіе своей теоріи Авэ находитъ въ томъ что

упоминая о пяти городахъ, которые будутъ говорить на кенаанскомъ языкѣ, пророкъ замѣчаетъ: одинъ изъ нихъ будетъ называться ir ha Heres. Это названіе можно перевести *городъ Солнца*, по гречески Ἡλιόπολις, по егип. *Онъ*. А такъ какъ храмъ Оніаса былъ построенъ въ геліопольской области (номѣ), то нашъ авторъ и объявляетъ съ торжествомъ, что Исаія прямо указываетъ на Оніасовъ храмъ. Немного больше знанія и сообразительности сдѣлали бы такой аргументъ невозможнымъ. *Онъ* или Геліополисъ былъ издревле въ памяти евреевъ связанъ съ ихъ священными преданіями. Этотъ городъ былъ роднымъ мѣстомъ для Эфраима и Манассіи, такъ какъ ихъ мать Аснатъ, жена Іосифа, была дочерью жреца Геліопольскаго (Быт. XLI, 45). Затѣмъ тутъ же, по древнему преданію, воспитывался Моисей и отъ жрецовъ Солнечнаго бога научился „всей премудрости египетской“, а въ Манеѳоновой лѣтописи онъ самъ называется жрецомъ Геліопольскимъ. Этими воспоминаніями можно, конечно, объяснить, почему Исаія въ своемъ мессіанскомъ пророчествѣ упомянулъ о городѣ Солнца; они же, усиленныя словомъ Исаіи, могли побудить Оніаса выбрать область Геліопольскую для построенія своего храма. Такимъ образомъ между этимъ храмомъ и пророчествомъ Исаіи и есть, можетъ быть, связь, но только прямо обратная той, которую предполагаетъ Авэ.

## III.

Послѣ XIX гл. Исаіи, нашъ авторъ находитъ второй краеугольный камень для своей теоріи въ главахъ XXIV—XXVII, гдѣ говорится между прочимъ о паденіи и разрушеніи крѣпкаго города. Онъ относитъ это къ взятію Іудеями, при Симонѣ Маккавеѣ, іерусалимской крѣпости, акры, составлявшей послѣдній оплотъ греко-сирійской власти надъ Іудеей. Въ бо́льшей части этихъ четырехъ главъ говорится о вещахъ, не имѣющихъ никакого отношенія къ взятію какого-либо города или крѣпости; такъ напр.: „И Онъ сниметъ на этой горѣ покровы, которыми покрыты всѣ народы, и крышку, которая закрываетъ всѣ языки. Ибо онъ поглотилъ смерть во вѣки. И Превѣчный Господь сотретъ слезы со всякаго лица и сниметъ позоръ съ народа Своего во всѣхъ странахъ. Ибо Превѣчный сказалъ“ (XXV, 7, 8). Или далѣе: „Оживутъ мертвые твои и возстанутъ съ тѣлами. Пробудитесь и воскликните, лежащіе во прахѣ, ибо роса полей зеленѣющихъ, роса Твоя, и землю

Рефаимовъ (злыхъ мертвецовъ) Ты ниспровергнешь“ (XXVI, 19). Среди подобныхъ грандіозныхъ предсказаній есть нѣсколько стиховъ, гдѣ говорится о нѣкоемъ городѣ, которые Авэ выбираетъ и соединяетъ вмѣстѣ для своей цѣли. Въ этомъ видѣ они не представляютъ дѣйствительно ничего прямо противорѣчащаго его мнѣнію, но также и ничего такого, что́ бы его доказывало,—ничего такого, что́ бы насъ заставляло относить эти мѣста именно къ этому и *только* къ этому событію—взятію іерусалимской акры. Если бы теорія Авэ была доказана или доказуема, то ссылка на эти главы могла бы служить подтвержденіемъ, но какъ самостоятельное доказательство, да еще одно изъ двухъ главныхъ, она только подчеркиваетъ безпомощность теоріи. Любопытенъ при этомъ слѣдующій пріемъ нашего автора.

Въ концѣ XXVII гл. говорится, что въ это время соберутся сыны Израилевы, отъ Ефрата до Нила, покинутые въ землѣ Ассуръ и отвергнутые въ землѣ Египетской, — соберутся они всѣ одинъ за другимъ и придутъ молиться Превѣчному на Святой горѣ въ Іерусалимѣ (ст. 12, 13). Такого массоваго возвращенія изгнанниковъ и переселенцевъ по поводу взятія Акры и вообще при Ашмонеяхъ не было, никакихъ историческихъ извѣстій ни о чемъ подобномъ не существуетъ, да и самый фактъ былъ бы въ высшей степени невѣроятенъ. Но нашъ авторъ, приведя это пророчество Исаіи о собраніи всѣхъ евреевъ на Святой горѣ и относя его вопреки всякому правдоподобію къ взятію іерусалимской крѣпости, прибавляетъ отъ себя, съ полною увѣренностью и ни на что не ссылаясь: „Это значитъ, что послѣ того, какъ независимость Израиля была наконецъ обезпечена, всѣ тѣ, которые были изгнаны въ Египетъ и въ Сирію, или сами себя изгнали, не будучи въ состояніи переносить македонское владычество, возвращаются со всѣхъ сторонъ на родину“ (стр. 63). Но откуда онъ знаетъ объ этомъ возвращеніи, о которомъ ничего не знаетъ исторія? Вмѣсто того, чтобы свой взглядъ подтверждать дѣйствительными фактами, удостовѣренными изъ другихъ источниковъ, онъ самый этотъ еще недоказанный взглядъ, или истолкованные по этому взгляду пророческіе тексты, принимаетъ за самостоятельное основаніе для утвержденія *новыхъ* фактовъ, не имѣющихъ за себя никакихъ другихъ свидѣтельствъ.

Въ началѣ XXVIII главы у Исаіи говорится о бѣдствіяхъ, которымъ подвергнется Эфраимъ, т. е. царство Израильское: „Увы, вѣнецъ пышности пьяницъ Эфраима, и цвѣтокъ поблекшій стройной красоты его, что на челѣ долины тучной, тамъ гдѣ бредятъ отъ вина!

Вотъ силачъ и богатырь отъ Господа, какъ буря съ градомъ, непогода вредная, какъ буря водъ могучихъ стремительныхъ, пущенъ на землю съ силою".—Авэ относитъ это къ взятію Сихема, а потомъ Самаріи Іоанномъ Гирканомъ въ 129 г., причемъ разрушенъ былъ храмъ Самарянскій на горѣ Гаризимъ. Но у Исаіи говорится о паденіи великолѣпнаго города, котораго жители роскошествовали и пьянствовали. Это вполнѣ подходитъ къ Самаріи, какъ столицѣ Израильскаго царства въ VIII вѣкѣ, и вовсе не подходитъ къ бѣдной самарянской общинѣ II вѣка, которая могла гордиться только своимъ храмомъ,—но именно на храмъ и нѣтъ никакого указанія у Исаіи. Относить выраженіе „вѣнецъ пышности" (âtereth gêûth) къ гаризимскому храму, а не къ царской Самаріи съ ея дворцами, было бы не только произвольно, но и прямо несообразно тексту, который связываетъ этотъ „вѣнецъ пышности и поблекшій цвѣтокъ стройной красоты" не съ чѣмъ-нибудь религіознымъ (по понятіямъ маккавейской эпохи), а только съ пьянствомъ и пьянымъ бредомъ эфраимлянъ. Нѣтъ также никакого основанія въ „силачѣ и богатырѣ отъ Господа" (ḥazak v'ammis ladonaï) видѣть непремѣнно Іоанна Гиркана, а не царя Ассирійскаго, какъ совершителя Божіихъ каръ—представленіе весьма свойственное Библіи,—или же одного изъ іудейскихъ царей, наносившихъ тяжкіе удары своимъ израильскимъ соперникамъ.—Видѣть въ словахъ Исаіи современное событію извѣстіе о раззореніи Самаріи въ маккавейскую эпоху невозможно уже потому, что никакой правовѣрный іудей этой эпохи не сталъ бы отождествлять тогдашнихъ ненавистныхъ самарянъ съ Эфраимомъ. „Пьяницы" Эфраима были все-таки свои братья, сыны Израилевы, тогда какъ самаряне Гаризимскаго храма были для іерусалимскаго патріота хуже, чѣмъ язычники.

Въ XXXIV главѣ Исаіи описывается въ яркихъ чертахъ будущая конечная гибель всего язычества: „Приблизьтесь, языки, съ вниманіемъ и, народы, прислушайтесь! Внемли, земля и все наполняющее ее, вселенная и всѣ цвѣты ея! Ибо гнѣвъ Превѣчнаго на всѣ языки, и ярость на все воинство ихъ: на заклятіе и на закланіе отдастъ ихъ." (ст. 1—2). Далѣе упоминается особенно о ближайшихъ къ еврейству язычникахъ Идумейцахъ (Эдомъ), которымъ предсказывается совершенное уничтоженіе, такъ что страна ихъ превратится въ дикую пустыню,—что и исполнилось во времена позднѣйшія. Но Авэ смѣло относитъ все это къ войнѣ того же Іоанна Гиркана съ Идумейцами, хотя эта война вовсе не окончилась уничтоженіемъ Эдома и превращеніемъ его страны въ пустыню, и хотя въ текстѣ Исаіи нѣтъ ни

малѣйшаго намека на походъ Гиркана, или на какую-нибудь характерную черту изъ тѣхъ временъ и обстоятельствъ. Но при очень большомъ желаніи и очень маломъ смыслѣ можно, конечно, отнести ко временамъ послѣднихъ Ашмонеевъ и описаніе того Мессіанскаго царства (Исаія, гл. XXXV), когда у слѣпыхъ отверзутся глаза, а у глухихъ уши, когда хромые будутъ скакать какъ олени, и языкъ нѣмыхъ будетъ вѣщать хвалу, когда хищныхъ звѣрей болѣе не будетъ на землѣ, и всѣ спасенные Господомъ вернутся въ Сіонъ съ сіяніемъ Вѣчности на главахъ ихъ. Если вѣрить Авэ, то все это совершилось при томъ же этнархѣ Іоаннѣ Гирканѣ, около 120 г. до Р. Хр. (стр. 67, 68).

Четыре слѣдующія главы (XXXVI—XXXIX) нашъ авторъ голословно, но смѣло, объявляетъ позднѣйшею прибавкою, взятою изъ Книги Царствъ (ce sont des pages du livre des Rois, où figure le vieux prophète, et qu'on (?) a cru devoir reproduire à la suite du livre qu'on lui attribue, стр. 68). До сихъ поръ критики вообще полагали наоборотъ, что историческія показанія Исаіи были въ качествѣ перваго источника внесены въ болѣе позднюю Книгу Царствъ при ея окончательной редакціи. Авэ, очевидно, думалъ, что умолчать объ этомъ общепринятомъ мнѣніи значитъ его опровергнуть. Впрочемъ, если свое собственное мнѣніе о сравнительной древности Книги Царствъ онъ распространялъ также и на книги еврейскихъ лѣтописей (Dibrê hajamim—Паралипомены), то онъ могъ бы найти тамъ слѣдующее неудобное для себя свидѣтельство: „прочія дѣла Езекіи и кротость его—вотъ онѣ написаны въ видѣніи Исаіи пророка, сына Амоцова, и въ книгѣ Царей Іудиныхъ и Израилевыхъ“ (2 Паралип. XXXII, 32).

## IV.

Приступая къ пророку Іереміи, Авэ самъ признается въ трудности подвести его подъ свою теорію, но разъ рѣшено подвести, то никакія трудности не могутъ остановить смѣлаго критика. Тѣмъ не менѣе Іеремія настолько непріятенъ нашему автору, что онъ, повидимому, не могъ принудить себя прочесть этого пророка цѣликомъ, а только мѣстами его проглядывалъ. Это было бы по крайней мѣрѣ самымъ благопріятнымъ для Авэ объясненіемъ его неимовѣрнаго утвержденія, будто въ *пророчествахъ* Іереміи совсѣмъ не говорится о разрушеніи Іерусалима Халдеями (стр. 80). Это утверждаетъ Авэ, а у

Іеремія мы читаемъ слѣдующее: „И послалъ царь Цедекія Юхала „сына Шелеміина“ и Цефанію священника, сына Маассина, къ Іереміи пророку, говоря: Помолись за насъ Превѣчному, Богу нашему:—А Іеремія входилъ и выходилъ среди народа, и не сажали его въ темницу.—И войско Фараона вышло изъ Египта; и услыхали слухъ о нихъ Халдеи, стоявшіе станомъ подъ Іерусалимомъ, и снялись изъ-подъ Іерусалима. И было слово Превѣчнаго къ Іереміи пророку, говоря:—Такъ говоритъ Превѣчный, Богъ Израилевъ: такъ скажите царю, пославшему васъ ко мнѣ, чтобы испытывать меня: вотъ войско фараоново, вышедшее къ вамъ на помощь, вернется въ землю свою, въ Египетъ; и возвратятся Халдеи и ополчатся на городъ этотъ *и возьмутъ его и сожгутъ его огнемъ*. Такъ говоритъ Превѣчный: Не обманывайте души ваши, говоря: уходя уйдутъ отъ насъ Халдеи,—ибо они не уйдутъ. И если бы вы разбили все войско халдейское, воюющее съ вами, и остались бы у нихъ только люди раненые,—каждый при палаткѣ своей встанетъ *и сожгутъ городъ этотъ огнемъ*“ (XXXVII, 3—10). Это мѣсто не стоитъ одиноко у Іереміи: черезъ всю его книгу проходятъ предсказанія о гибели Іерусалима. Приведу лишь нѣкоторыя. „Ибо Я обратилъ лицо Мое противъ города этого къ бѣдѣ, а не къ добру, говоритъ Превѣчный; въ руки царя Вавилонскаго будетъ преданъ онъ *и сожженъ огнемъ*“ (XXI, 10).—„И Цедекію царя Іудина и вельможъ его отдамъ въ руки ищущихъ души ихъ и въ руки войскъ царя Вавилонскаго, что ушли отъ васъ. Вотъ заповѣдаю имъ, говоритъ Превѣчный, и вернутся къ городу этому, и ополчатся на него, *и возьмутъ его, и сожгутъ его огнемъ*, и вмѣстѣ съ нимъ города Іудины предамъ запустѣнію даже до того, что не будетъ обитающаго“ (XXXIV, 21—22). Въ главѣ XXXVIII Іеремія говоритъ царю Цедекіи: „И всѣ жены твои, и сыны твои уведутся къ Халдеямъ, и ты не избѣгнешь рукъ ихъ, ибо руками царя Вавилонскаго будешь ты схваченъ, *и городъ этотъ сожжется огнемъ*“ (ст. 23).

Кромѣ этихъ и имъ подобныхъ пророческихъ мѣстъ, пропущенныхъ или обойденныхъ критикомъ, у Іереміи есть историческій разсказъ о гибели Іерусалима, въ главѣ XXXIX и LII, который Авэ голословно объявляетъ взятымъ изъ Книги Царствъ,—предположеніе (помимо своей произвольности) совершенно для него безполезное, разъ, кромѣ этихъ главъ, о гибели Іерусалима отъ Халдеевъ говорится у Іереміи во многихъ другихъ текстахъ, каковы вышеприведенные, къ которымъ отважный критикъ не посмѣлъ даже подступить.

Отъ дышащаго жизненною правдой изложенія событій, въ которыхъ самъ Іеремія принималъ непосредственное участіе (гл. XXXVI—LII), критикъ отдѣлывается изумительнымъ замѣчаніемъ о невѣроятности этого разсказа,—онъ кажется ему невѣроятнымъ потому, что царь Іудейскій и его приближенные не испугались угрозъ пророка и не раскаялись (ni le roi ni ses serviteurs ne s'effrayent des menaces prophétiques, et ne pensent à demander grâce. Il est clair que nous lisons là une fiction, non une histoire, стр. 93). А если бы у Іереміи было разсказано наоборотъ, что царь Іудейскій и его слуги послушались увѣщаній пророческихъ и раскаялись въ грѣхахъ своихъ, безъ всякаго сомненія тотъ же Авэ воскликнулъ бы съ торжествомъ (и на этотъ разъ съ большимъ правомъ): какъ это непохоже на исторію, какая явная небылица!

## V.

Отвергая очевидную правду, какъ вымыселъ, критикъ естественно считаетъ себя въ правѣ сочинять факты небывалые и неслыханные. Въ XXXI гл. Іереміи говорится о будущемъ собраніи вмѣстѣ всѣхъ частей еврейскаго народа, о примиреніи дома Іудина и дома Израилева. Нашъ авторъ рѣшительно утверждаетъ, что такое соединеніе и примиреніе совершилось при Іоаннѣ Гирканѣ. Приведя мессіанскія пророчества Іереміи о радости и ликованіи народа при возстановленіи царства Давидова и заявивъ,—какъ всегда голословно и противно всякимъ вѣроятностямъ,—что эти мѣста относятся ко времени Ашмонеевъ и ни къ какому другому относиться не могутъ, Авэ продолжаетъ такъ (стр. 84): Mais voici un autre tableau qui ne peut non plus se placer qu'à cette date. C'est celui du retour d'Ephraïm ou d'Israel en sens restreint où le nom d'Israel s'oppose à celui de Juda, c'est à dire le retour des tribus séparées: pour la première fois alors Ephraïm est reconcilié *ou plutôt soumis*. Et il suffit d'ouvrir le livre d'Esdras pour s'assurer combien il s'en fallait qu'il en fût ainsi au temps de Zorobabel. Mais cela s'est vu sous Hyrcan, fils de Simon, et voici ce qui se lit dans Jérémie[1]). Слѣдуютъ слова Іере-

---

[1]) «Но вотъ другая картина, которая также можетъ быть помѣщена только въ это время. Это картина возвращенія Эфраима или Израиля (въ тѣсномъ смыслѣ слова по противоположенію съ Іудой), т. е. возвращеніе отдѣленныхъ колѣнъ: впервые Эфраимъ примиренъ, или скорѣе покоренъ. И достаточно раскрыть книгу Эздры, чтобы убѣдиться, какъ далеко было до того во время Зороваведя. Но это случилось при Гирканѣ сынѣ Симона, и вотъ, что читается у Іереміи».

міи о томъ, что Превѣчный будетъ Богомъ для всѣхъ племенъ Израилевыхъ [1]) и затѣмъ извѣстное обращеніе Господа къ безутѣшной Рахили: „Такъ говоритъ Превѣчный: голосъ въ Рамѣ слышенъ, плачъ и рыданія горькія, Рахиль рыдаетъ по сынамъ своимъ и не можетъ утѣшиться о сынахъ своихъ, ибо нѣтъ ихъ. Такъ говоритъ Превѣчный: удержи голосъ твой отъ рыданій и глаза твои отъ слезъ; ибо будетъ награда за трудъ твой, говоритъ Превѣчный, и они вернутся изъ земли враговъ“ (XXXI, 14—15, по евр. Библіи).

Если читатель все-таки недоумѣваетъ: что же собственно имѣетъ въ виду Авэ, что такое случилось при Іоаннѣ Гирканѣ столь утѣшительнаго для Рахили, то пусть онъ вспомнитъ, что этотъ правитель Іудейскій разорилъ Самарію и Сихемъ и разрушилъ Гаризимскій храмъ! Хорошо еще, что Рахиль на самомъ дѣлѣ имѣла лишь очень слабую и отдаленую связь съ этою новою Самаріей, разоренною Гирканомъ, а то утѣшеніе было бы ужъ очень странное. Тутъ критикъ прибѣгаетъ къ сознательному и весьма грубому *обману* невнимательныхъ читателей: чтобы *разореніе* Самаріи превратить въ *примиреніе* Іуды съ Израилемъ, или Веньямина съ Эфраимомъ, употребляется такой оборотъ рѣчи: тогда (при Іоаннѣ Гирканѣ) впервые Эфраимъ былъ *примиренъ или скорѣе покоренъ* (réconcilié *ou plutôt soumis*). Вопіющая нелѣпость самой мысли слегка прикрыта этою гладкою фразой и при бѣгломъ чтеніи можетъ проскользнуть незамѣтно. Но въ самомъ дѣлѣ развѣ покореніе и примиреніе одно и то же? И какое еще покореніе: съ рѣзней, грудами развалинъ, уничтоженіемъ святыни! Послѣ этого и разрушеніе Іерусалима Римлянами можно считать примиреніемъ Іакова съ Исавомъ [2]).

А вотъ еще образецъ критическаго метода, которому нашъ авторъ обязанъ своими важными открытіями: „*пророчество* (Іереміино) объ Эдомѣ, говоритъ онъ, должно относиться, также какъ Исаіино, къ завоеванію Идумеи Гирканомъ. Что же касается пророчества о паденіи Вавилона, то я отношу его опять къ нашествію парѳянъ въ серединѣ II-го вѣка“ (la *prophétie* sur Edom (XLIX, 7) doit se rapporter, ainsi que celle d'*Isaïe*, à la conquête de l'Idumée par Hyrcan. Et quant à celle de la ruine de Babylone (chap. LI et LII) je la rapporte encore à l'invasion des Parthes au milieu du II siècle, стр. 87). Этими строчками исчерпана вся аргументація критика по

---

[1]) По евр. Библіи гл. XXX, 25, по переводамъ XXXI, 1.

[2]) Въ раввинической литературѣ Риму усвоено названіе Исава или Эдома.

этимъ двумъ пунктамъ: *должно относиться, я отношу*—этого довольно, и никакихъ дальнѣйшихъ основаній не требуется.

Впрочемъ, когда нашъ авторъ пускается въ разсужденія, то выходитъ еще хуже. У Іереміи есть сильное обличеніе „мерзости“ человѣческихъ жертвъ,—ясное, казалось бы, свидѣтельство, что этотъ пророкъ писалъ до Вавилонскаго плѣненія, когда такія жертвы еще могли быть обычными въ полу-языческой массѣ Іудеевъ. Но Авэ умудряется и эту черту пріурочить къ эпохѣ Ашмонеевъ съ помощью слѣдующаго разсужденія (стр. 103): человѣческія жертвы суть выраженіе крайняго фанатизма, но фанатизмъ у евреевъ долженъ былъ обостриться вслѣдствіе маккавейскихъ войнъ (Ce fanatisme avait eu sans doute une recrudescence pendant les crises douloureuses du milieu du II siècle),—значитъ, въ это время евреи должны были усиленно жечь своихъ младенцевъ въ храмѣ Іерусалимскомъ, вызывая этимъ обличеніе благонамѣренныхъ публицистовъ въ родѣ автора книги Іереміи, очевидно написанной въ это время. Едва ли однако можно согласиться, что всякій фанатизмъ выражается непремѣнно въ такихъ жертвахъ, какъ сожиганіе своихъ дѣтей: такъ напр. даже крайній фанатизмъ отрицательной критики довольствуется жертвою здраваго смысла и исторической науки.

Относительно Іереміи у Авэ есть только одно замѣчаніе, похожее какъ будто на серьезный аргументъ, именно указаніе на то, что объ этомъ пророкѣ не упоминается въ Книгѣ Царствъ; но и это разсчитано только на читателей незнакомыхъ съ Библіей. А тѣ, которые съ ней знакомы, знаютъ во-первыхъ, что послѣднія событія въ Іерусалимѣ передъ Вавилонскимъ плѣненіемъ, т. е. именно тѣ событія, въ которыхъ Іеремія принималъ участіе, вообще не разсказываются къ Книгѣ Царствъ, а сообщается только въ двухъ словахъ фактъ конечной катастрофы, причемъ одинаково естественно было и упомянуть, и не упоминать о дѣятельности пророка, смотря по расположенію и намѣреніямъ историка; необходимымъ же такое упоминаніе во всякомъ случаѣ не было; люди, читающіе Библію болѣе внимательно, чѣмъ Авэ, знаютъ во-вторыхъ, что о пророкѣ Іереміи упоминается въ двухъ священныхъ книгахъ, имѣющихъ историческое значеніе не менѣе Книги Царствъ (2 Паралип. XXXV, 25, XXXVI, 12, 21, 22 и Эздры I, 1). Притомъ если изъ неупоминанія Іереміи въ Книгѣ Царствъ нашъ авторъ заключаетъ противъ подлинности Іереміи, то почему же изъ противоположнаго факта упоминанія Исаіи въ той же Книгѣ Царствъ онъ не дѣлаетъ никакого заключенія въ пользу подлинности Исаіи? Не ясно

ли, что тенденція, а не логика, управляетъ этими псевдокритическими упражненіями?

## VI.

Справедливость требуетъ признать у нашего автора минуты просвѣтленія, когда онъ самъ чувствуетъ себя неловко въ области исторической и какъ будто сознаетъ, насколько его взгляды несерьезны и аргументы непозволительны въ научномъ отношеніи. „Но я спѣшу, говоритъ онъ по поводу дѣятельности Іереміи, выйти и вывести моихъ читателей изъ этой исторической чащи“ (de ces broussailles historiques, стр. 91); и далѣе: „Но пора оставить подробности, истолкованіе которыхъ иногда затруднительно“ (стр. 93). Въ другомъ мѣстѣ онъ совершенно основательно замѣчаетъ самому себѣ: „лучше быть умѣреннымъ относительно текстовъ, которые можешь читать только въ переводѣ (Il vaut mieux être sobre sur des textes que je ne puis lire que traduits, стр. 133).

Но послѣ минутнаго отрезвленія псевдокритическій бредъ возвращается съ прежнею силою. Іезекіиль, такъ же какъ Исаія и Іеремія, говорятъ о бѣдствіяхъ, которыя городъ Тиръ претерпѣлъ отъ Вавилонянъ. Но *такъ какъ* эти пророки писали во II вѣкѣ, *то значитъ* вмѣсто Вавилонянъ долженъ быть поставленъ Антіохъ Эпифанъ. Правда, изъ исторіи извѣстно, что Антіохъ Эпифанъ съ Тиромъ не воевалъ и никакихъ бѣдствій ему не причинялъ, но это все равно: онъ, вѣроятно, хотѣлъ разорить Тиръ, и Іудеи заранѣе этому радовались (стр. 121). Но Исаія, описавши паденіе Тира, говоритъ затѣмъ, что онъ будетъ возстановленъ, и что тогда богатства его купцовъ будутъ посвящены Богу Израилеву и пойдутъ на содержаніе его священниковъ. Что же? „*Можно предположить*, что это случилось во времена Гиркана (On peut supposer qu'on vit cela au temps d'Hyrcan, стр. 122).

У пророка Осіи мы читаемъ, что Іудеи будутъ спасены Превѣчнымъ, Богомъ ихъ, а не оружіемъ и битвами (I, 7). Нашъ авторъ увѣряетъ, что это относится ко временамъ маккавейскимъ и ни къ какимъ другимъ относиться не можетъ, какъ будто Маккавеи освободили свой народъ безъ помощи оружія и безъ битвъ! Тотъ же пророкъ обличаетъ Израильтянъ въ Самаріи за поклоненіе идолу въ видѣ „тельца“ (VIII, 4—6)—ясное, казалось бы, свидѣтельство о древности этого пророка. Но Авэ относится къ этому иначе. Принимая, какъ всегда, свой недоказанный и недоказуемый хронологическій те-

зисъ за несомнѣнную истину, онъ заключаетъ: такъ какъ Осія долженъ былъ жить во II-мъ вѣкѣ, то значитъ во II-мъ вѣкѣ культъ тельцовъ еще сохранялся у евреевъ!

По поводу пророка *Іоиля* мы получаемъ успокоительное увѣреніе, что предсказанный этимъ пророкомъ страшный судъ въ долинѣ Іосафатовой уже совершенъ Симономъ и Гирканомъ—„c'est Simon et Hyrcan qui ont exécuté ce jugement de leur Dieu“ (стр. 140).

*Амосъ* также даетъ поводъ нашему автору къ интересному открытію. „Я не пророкъ и не сынъ пророческій“, говоритъ Амосъ, и въ этомъ Авэ видитъ ясное указаніе, что онъ жилъ послѣ окончательнаго освобожденія евреевъ отъ греко-сирійскаго владычества. Дѣло въ томъ, что пророковъ,—которыми въ то время повидимому кишѣла вся Палестина,—высоко цѣнили, какъ возбудителей народнаго энтузіазма въ войнѣ противъ грековъ, когда же она кончилась, то ихъ стали, напротивъ, опасаться и преслѣдовать, а потому имъ и приходилось отрекаться отъ своего званія. Въ такомъ объясненіи нѣтъ ничего несообразнаго—для не читавшихъ Амоса и незнакомыхъ вообще съ исторіей еврейства.

Увидавъ на страницахъ нашего критика имя *Іоны*, я ожидалъ доказательствъ, что китъ, проглотившій пророка, былъ также современникомъ Симона Маккавея и Іоанна Гиркана, но къ сожалѣнію Авэ не коснулся этого обстоятельства.

Зато по поводу пророка *Михея* мы узнаемъ двѣ любопытныя новости: 1) что Мессія, о которомъ пророчествуетъ Михей, былъ именно не кто иной, какъ Ашмоней Симонъ, этнархъ іудейскій (стр. 150), и 2) въ дополненіе къ прежнимъ указаніямъ,—что въ это время, т. е. во II вѣкѣ, оффиціальная религія евреевъ требовала сожиганія младенцевъ, что ихъ приносили въ жертву самому Богу Израилеву „c'était bien à Jéhova lui même qu'on faisait ces immolations d'enfants“ (152).

По поводу *Наума*, *Аввакума* и *Софоніи* нашъ авторъ не говоритъ ничего поразительнаго, повторяя только, что они жили во II вѣкѣ. Что касается до *Аггея* и *Захаріи*, то, какъ припомнитъ читатель, они жили около Р. Х.; Мессія, котораго они возвѣщали, былъ Иродъ (159 и слѣд.). Особенно идетъ къ этому идумейцу названіе *отрасль Давидова*! Къ нему должно относить то, что у этихъ двухъ пророковъ говорится о Зоровавелѣ, а у такъ называемаго второго Исаіи—о Кирѣ. Но чтобы быть безпристрастнымъ, Авэ къ тому же Ироду относитъ и то, что говорится объ антихристѣ, врагѣ Святыни и Бога и народа Божія,—въ книгѣ *Даніила*.

Эта книга, равно какъ и книга пророка Малахіи, написаны послѣ Ирода, слѣдовательно около половины I вѣка по Р. X. Тутъ есть одно маленькое затрудненіе, легко впрочемъ устранимое. Въ нашихъ каноническихъ евангеліяхъ и Даніилъ и Малахія цитируются какъ древніе и священные авторитеты. Когда же написаны евангелія? Еслибы какой-нибудь единомышленникъ Авэ захотѣлъ превзойти его критическою смѣлостью, не отступая, однако, отъ его правилъ и пріемовъ, то ему слѣдовало бы утверждать, что евангелія написаны въ началѣ XVI вѣка, именно докторомъ Мартиномъ Лютеромъ, съ несомнѣнною и плохо скрываемою цѣлью основать на нихъ евангелическое исповѣданіе.

Нельзя не отмѣтить еще одного любопытнаго обстоятельства. Есть указанія, что греческій переводъ еврейскихъ священныхъ книгъ, въ томъ числѣ Даніила и Малахіи, уже существовалъ около 130 г. до Р. X.; но если эти два пророка писали лишь въ I вѣкѣ по Р. X., то вотъ единственный доселѣ примѣръ литературныхъ произведеній, переведенныхъ на иностранный языкъ за полтораста лѣтъ до того, какъ они были первоначально написаны.

## VII.

Въ лицѣ Авэ злоупотребленіе отрицательною критикой дошло до абсурда, до смѣшной карикатуры. Не мало нелѣпаго и смѣшного было, конечно, и на противоположной сторонѣ... Нынѣ обѣ крайности можно считать похороненными. Настоящее отечество отрицательной критики, Германія, все болѣе и болѣе отказывается отъ „гиперкритическаго“ произвола, а съ другой стороны неподвижный доселѣ оплотъ традиціонной экзегезы, Англія, примыкаетъ въ этой области къ общему научному движенію, не избѣгая даже нѣкоторыхъ увлеченій, которыя все-таки лучше прежней косности.

Ископаемыя рѣдкости слѣпого буквализма встрѣчаются теперь только въ странахъ и кругахъ завѣдомо чуждающихся науки, а вмѣстѣ съ тѣмъ такіе enfants terribles противоположнаго направленія, какъ Havet, принуждены горько жаловаться на полное презрѣніе къ ихъ теоріи со стороны ученыхъ, изъ коихъ „только тѣ ее пощадили, которые ничего о ней не сказали“ (ceux-là seulement l'on ménagée qui n'en ont rein dit, стр. 7).

Правду сказать, и здѣсь, какъ обыкновенно бываетъ, противоположныя крайности традиціоннаго и отрицательнаго направленія суть

произведенія одной и той же почвы—школьной отвлеченности,—онѣ порождены однимъ и тѣмъ же духомъ, или, лучше сказать, однимъ и тѣмъ же отсутствіемъ духа, одинаковымъ *равнодушіемъ* къ сущности, къ внутреннему смыслу Библіи и пророческихъ писаній въ особенности.

Но при равнодушіи и невниманіи къ этому существенному содержанію, къ тому, что вдохновляло библейскихъ писателей, ради чего они дѣйствовали и писали, самый вопросъ о времени и обстоятельствахъ ихъ дѣятельности теряетъ живой интересъ и вмѣстѣ съ тѣмъ лишается главной основы для своего правильнаго рѣшенія. Ибо только пониманіе того *смысла* еврейской исторіи, который выразился въ Библіи, даетъ намъ твердую точку опоры для истиннаго сужденія о времени и историческихъ рамкахъ, въ которыхъ жили и дѣйствовали носители этого смысла. Этимъ, конечно, не устраняется интересъ и необходимость спеціальныхъ филологическихъ и историческихъ изысканій, но и для нихъ самихъ необходимо пониманіе дѣла по существу, какъ исходная точка и руководящая нить умственной работы.

Я вовсе не имѣю здѣсь въ виду какого-нибудь метафизическаго построенія и апріорнаго выведенія исторіи: я беру дѣло просто и элементарно. Существуетъ несомнѣнный фактъ, что небольшая и притомъ раздробленная еврейская нація пережила въ древнія времена — и пережила съ выгодою для себя, съ внутреннимъ ростомъ и возвышеніемъ, такія историческія катастрофы, отъ какихъ въ конецъ погибали несравненно болѣе сильныя, сплоченныя и культурныя національныя тѣла. Значитъ, еврейскій народъ пережилъ это не силою матеріальною, а силою духовною. Эта духовная сила, несомнѣнно, была связана съ національною религіей, такъ какъ кромѣ нея иныхъ *значительныхъ* выраженій народнаго духа у евреевъ не было. Но этимъ дѣло еще не объясняется. И у всѣхъ другихъ народовъ были національныя религіи, и на первый взглядъ трудно найти существенное различіе между первоначальною религіей сыновъ Израилевыхъ и религіей сыновъ Моаба, Аммона, или Эдома. Но они погибли, а Израиль остался несокрушимымъ. Значитъ, въ религіи евреевъ было что-то бо̀льшее, чѣмъ ея видимая національная форма, было какое-то внутреннее превосходство, благодаря которому укрѣпился духъ народа и сталъ способнымъ пережить разрушеніе своего политическаго тѣла. Это бо̀льшее, отличавшее національную религію евреевъ отъ всѣхъ другихъ и выражавшееся въ особенности у пророковъ, была *не* отвлеченная идея монотеизма, а живое сознаніе и чувство, что тотъ особенный Богъ, который есть національное Провидѣніе Израиля и

личное Провидѣніе каждаго израильтянина, что Онъ же есть, *во-первыхъ*, Богъ всемірный, Который держитъ *все* въ Своей *силѣ*, а *во-вторыхъ*, что Онъ не есть Богъ силы только, но и Богъ *правды*,—не отвлеченно мыслимой, а реально дѣйствующей и осуществляющейся. Изъ такого соединенія силы и правды слѣдуетъ, что все совершающееся должно кончиться къ славѣ этого Бога, что для тѣхъ, кто вѣренъ Ему, физическія бѣдствія суть только испытанія, способы и средства духовнаго совершенствованія и благополучія. А отсюда *третій* отличительный элементъ этого высшаго религіознаго сознанія—вѣра въ золотой вѣкъ *впереди*, въ историческій прогрессъ, или въ смыслъ исторіи, въ окончательное царство правды.

Это высшее сознаніе есть поистинѣ *пророческое*, ибо оно предваряетъ будущее и самымъ этимъ предвареніемъ даетъ людямъ нравственныя силы для приближенія и осуществленія этого идеальнаго будущаго. Только такое пророческое сознаніе могло спасти еврейскій народъ въ крайнихъ бѣдствіяхъ, непосильныхъ для другихъ народовъ. Всѣ внѣшнія опоры существованія были у него отняты. Чѣмъ въ самомъ дѣлѣ сохранялось еврейство какъ единое національно-духовное общество во время Вавилонскаго плѣненія? Ни собственной страны и государства, ни общаго культа, ни даже своего языка. Все было потеряно, что имѣли прочіе народы и чѣмъ эти народы не спаслись. Израиль спасся тѣмъ, что было у него одного—духовнымъ соединеніемъ съ живымъ Богомъ Правды. Теперь спрашивается: *когда* возникла въ народѣ еврейскомъ эта внутренняя сила, когда жили первые носители и выразители этого высшаго сознанія? Не ясно ли, что *передъ* тѣми внѣшними катастрофами, для перенесенія которыхъ нужна была эта духовная сила, это высшее сознаніе? По естественному ходу исторіи, тѣ идеальныя начала, которыя овладѣваютъ собирательными цѣлыми, сперва являются въ лицѣ отдѣльныхъ избранниковъ. Если во время Вавилонскаго плѣна и послѣ него цѣлое еврейское общество, по крайней мѣрѣ въ своихъ руководящихъ кругахъ, должно было усвоить для своего спасенія высшее религіозное сознаніе, то ясно, что единичные избранники должны были достигнуть этого сознанія и возвѣщать его *раньше* народнаго бѣдствія. Они оказались пророками въ трехъ смыслахъ: 1) они *предваряли* царство правды, идеально опредѣляя имъ свое религіозное сознаніе; 2) они обличали и судили дѣйствительное состояніе своего народа какъ противорѣчащее этому идеалу и *предсказывали* народныя бѣдствія какъ необходимое послѣдствіе такого противорѣчія; 3) самимъ своимъ явленіемъ и дѣятельностью они *предуказывали* выходъ изъ этого

противорѣчія въ ближайшей будущности народа, именно черезъ признаніе имъ этого высшаго сознанія и подчиненіе ему.

Итакъ, на внутреннихъ основаніяхъ мы должны принять, что главные изъ еврейскихъ пророковъ жили частію *раньше* вавилонскаго плѣненія, частію въ началѣ его, что совершенно согласно, какъ съ древнимъ преданіемъ, такъ и съ мнѣніемъ всѣхъ серьезныхъ ученыхъ новѣйшаго времени.

Библія вообще и писанія пророковъ въ частности суть старѣйшее, но не отжившее,—по прежнему *пророческое* выраженіе самой высокой и чистой духовной силы, дѣйствующей въ человѣчествѣ. Относиться къ этому величайшему памятнику всемірной исторіи, отвлекаясь отъ его собственнаго содержанія или внутренняго смысла, видѣть въ немъ только отраженіе внѣшнихъ историческихъ обстоятельствъ,—это значитъ брать предметъ не такимъ, каковъ онъ есть,—значитъ, поступать несправедливо, фальшиво, *ненаучно*. Съ другой стороны, смотрѣть на свидѣтельства историческаго дѣйствія Бога живого, какъ на окаменѣлую и неприкосновенную святыню, значитъ показывать мертвую вѣру и грѣшить противъ Духа Святого, говорившаго черезъ пророковъ. Истинная научность требуетъ *понимать* въ Библіи то, что въ ней дѣйствительно есть существеннаго, именно духъ пророческій, а истинная религіозность требуетъ *принимать* этотъ духъ, какъ вѣчно-живую силу, которая не только опредѣляла въ прошедшемъ судьбы еврейскаго народа, но отъ которой должно зависѣть и созиданіе нашей собственной будущности.

---

# МАГОМЕТЪ,
## его жизнь и религіозное ученіе.

1896.

---

### ПРЕДИСЛОВІЕ.

Основатель ислама называется на своемъ родномъ арабскомъ языкѣ *Мухаммедъ*, такъ въ старину называли его и по-русски. Но въ настоящемъ столѣтіи вошло у насъ въ употребленіе взятое съ французскаго *Магометъ*. Въ текстѣ этой книжки введенъ мною *Мухаммедъ*, но на заглавномъ листѣ я долженъ былъ сохранить привычное для публики названіе.

Значеніе Мухаммеда и основанной имъ религіи въ общихъ судьбахъ человѣчества такъ важно, что писатель, занимающійся религіозною философіей и философіей исторіи, не нуждается въ особомъ оправданіи, если онъ, *и не будучи оріенталистомъ*, имѣетъ свое собственное сужденіе о лицѣ и дѣлѣ арабскаго „пророка". Но чтобы обезпечить себя отъ естественныхъ въ такомъ случаѣ частныхъ ошибокъ, я обратился за совѣтами и указаніями къ самому авторитетному изъ нашихъ арабистовъ, который съ первостепенною спеціальною ученостью соединяетъ и живой интересъ къ общимъ вопросамъ. Считаю пріятнымъ долгомъ выразить свою глубочайшую признательность академику барону В. Р. Розену за любезное участіе, которое онъ принялъ въ моемъ маленькомъ трудѣ.

Главнымъ источникомъ для этой книжки былъ Коранъ, которымъ я пользовался въ различныхъ переводахъ, старыхъ и новыхъ. Изъ менѣе извѣстныхъ у насъ переводовъ были мнѣ рекомендованы барономъ Розеномъ: *Rodwell*, El-Kor'ân, 2 ed. Lond. 1876 и *Rückert*, Der Koran, herausgegeben von August Müller, 1888. Изъ прочитанныхъ мною сочиненій о Мухаммедѣ и объ арабахъ его времени укажу только главныя:

*Nicolaus Cusanus*, De cribratione alchoran (въ собраніи его сочиненій).

*Caussin de Perceval*, Histoire des Arabes, 3 т.
*Sprenger*, Das Leben und die Lehre des Mohammed, 3 т.
*Wellhausen*, Skizzen und Vorarbeiten.
*August Müller*, Der Islam im Morgen- und Abendland.
*Hubert Grimme*, Mohammed.
*Robertson Smith*, The religion of the Semites.

Для многихъ читателей не лишнимъ будетъ замѣтить, что религiозное ученiе Мухаммеда, сохраненное въ коранѣ и изложенное въ настоящей книжкѣ, такъ же не похоже во многихъ отношенiяхъ на позднѣйшiй исламъ, или Мухаммеданство, какъ проповѣди Шакъямуни Будды и уставы его общины не похожи на доктрины и учрежденiя сѣвернаго (тибетско-монгольскаго) буддизма или ламаизма. Несомнѣнно однако, что каждая изъ этихъ великихъ религiозныхъ культуръ не есть только механическое накопленiе разнородныхъ элементовъ, а выросла на исторической почвѣ изъ живого зерна, брошеннаго туда генiемъ перваго основателя, съ именемъ котораго не напрасно связано все дальнѣйшее образованiе.

## ВСТУПЛЕНІЕ.

### Слоновый годъ.

Пятьсотъ семидесятый годъ по Р. Х. былъ одинаково зловѣщимъ для обоихъ владыкъ, въ непримиримой враждѣ между собою раздѣлявшихъ тогдашній историческій міръ. „Самодержецъ Ромеевъ", Юстинъ II, въ Византіи и „Царь царей", Хозрой Ануширванъ, въ Ктезифонѣ получили оба въ разной формѣ грозное предостереженіе.

Еще Юстинъ Старый и Юстиніанъ, возобновляя войну съ персами, рѣшили, для отвлеченія непріятельскихъ силъ, воспользоваться далекимъ христіанскимъ царствомъ въ Эѳіопіи или Абиссиніи, съ которымъ и завязали дипломатическія сношенія, отчасти при посредствѣ духовныхъ лицъ. Сношенія эти привели къ тому, что Аксумскій негусъ, предки котораго издавна стремились распространять свою власть на противолежащій аравійскій берегъ Краснаго моря, занялъ своими войсками юго-западный уголъ Аравійскаго полуострова и поставилъ тамъ своего намѣстника, причемъ имѣлось въ виду двинуться впослѣдствіи далѣе, къ сѣверо-восточной Аравіи, гдѣ признавалось верховенство персидскаго царя, и находились его передовые отряды. Къ осуществленію этого плана въ большихъ размѣрахъ приступилъ въ помянутомъ году намѣстникъ Абиссинскій Абраха, собравшій огромное для тѣхъ мѣстъ и временъ ополченіе, со многими боевыми слонами, привезенными изъ Африки и составлявшими для аравитянъ невиданную диковину. Это войско должно было двинуться изъ Іемена чрезъ Хиджазъ въ городъ Ятрибъ и оттуда къ Персидской границѣ. Въ Византіи знали объ этомъ предпріятіи и многаго отъ него ожидали. Но по дорогѣ изъ Іемена къ Персіи нельзя было миновать знаменитаго города Мекки, бывшаго нѣкоторымъ федеративнымъ центромъ для бо̀льшей части аравійскихъ племенъ. Отворить ворота Мекки абиссинскому войску значило подвергнуть всю Аравію той участи, которая постигла ея юго-

западныя области, значило подчиниться чужой иноплеменной власти. Рѣшиться на это нельзя было безъ боя, но попытки сопротивленія въ открытомъ полѣ не имѣли успѣха: перевѣсъ организованной военной силы былъ на сторонѣ абиссинцевъ, а главное, африканкіе слоны съ непривычки наводили ужасъ на арабовъ и ихъ коней. Впечатлѣніе было такъ глубоко, что пятьсотъ семидесятый годъ перешелъ въ исторію съ прозваніемъ *слоноваго года*. Владѣвшее Меккой племя корейшитовъ и ихъ союзники заперлись въ городѣ и готовились къ отчаянной защитѣ. Абиссинцы обложили священный городъ, но въ первую-же ночь въ ихъ станѣ проявилась страшная и невѣдомая болѣзнь, отъ которой большая часть людей погибла, а остальные въ безпорядкѣ бѣжали въ Іеменъ, но почти всѣ были перебиты по дорогѣ бедуинами. Это положило конецъ не только дальнѣйшимъ предпріятіямъ абиссинцевъ, но и самой ихъ власти въ южной Аравіи и ихъ союзу съ Византіей. Для греческаго императора это было большое огорченіе.

Но хотя персидскій царь и воспользовался неудачей африканскихъ союзниковъ Византіи и, вытѣснивъ ихъ изъ Іемена, водворилъ тамъ на нѣкоторое время свое владычество,—однако и для него 570-й годъ былъ отмѣченъ дурнымъ предзнаменованіемъ. Въ ту самую ночь, когда нечеловѣческая рука истребила союзниковъ его врага, самъ онъ, по преданію, былъ пораженъ зловѣщимъ чудомъ: всѣ священные сосуды въ его дворцовомъ храмѣ были опрокинуты и разбиты, и неугасимый огонь — символъ верховнаго божества иранцевъ — внезапно потухъ.

Если греческій императоръ былъ огорченъ и смущенъ чудесной гибелью своихъ союзниковъ, если персидскій царь былъ пораженъ и испуганъ чудеснымъ паденіемъ своихъ боговъ, ни тому, ни другому властителю не было однако понятно все зловѣщее значеніе для нихъ этой ночи, ибо они не могли знать, что въ эту самую ночь, въ домѣ бѣднѣйшаго изъ жителей Мекки, Абдаллы сына Абд-эль-Мутталибова, родился мальчикъ, которому было суждено создать новую духовно-политическую силу, предназначенную объединить народы Востока и покончить тысячелѣтнюю распрю греческаго и персидскаго царствъ—разрушеніемъ обоихъ [1]).

[1]) Происшествіе во дворцѣ персидскаго царя въ ночь, когда родился Мухаммедъ, есть позднѣйшая легенда, которою я пользуюсь лишь какъ живописнымъ символомъ, хотя, быть можетъ, она и имѣетъ какое-нибудь реальное основаніе. Гибель христіанскаго войска подъ Меккою въ годъ рожденія пророка (или около того) есть несомнѣнный фактъ. Но что эти два событія произошли въ одну и ту же ночь—это, конечно, болѣе эффектно,

## I.

### Историческая рамка.

По дорогѣ торговыхъ каравановъ, отправлявшихся изъ Iемена и Эѳiопiи въ Палестину и Месопотамiю черезъ Хиджазъ (между средне-аравiйскимъ плоскогорьемъ Неджд и Краснымъ моремъ), издавна главными станцiями были Макораба (Мекка) и Ятриппа (Ятрибъ, впослѣдствiи Медина). Первый изъ этихъ городовъ былъ торговымъ и религiознымъ центромъ аравiйскихъ племенъ, а второй имѣлъ значенiе международной или, лучше сказать, междурелигiозной связи Аравiи съ внѣ-аравiйской исторической стихiей, такъ какъ въ немъ, кромѣ двухъ арабскихъ племенъ Аусъ и Хазраджъ, обитало много евреевъ, которые, подобно туземцамъ, составляли цѣлыя племена, или кланы (Бену-Кейнока, Бену-Надиръ, Бену-Корейза), и занимали особыя части города. Въ близкомъ сосѣдствѣ съ Ятрибомъ (Мединой) находилась чисто-iудейская колонiя Хейбаръ, а нѣсколько подалѣе къ сѣверу—Тейма. Отсюда Синай и Iерусалимъ были ближе, чѣмъ Петербургъ отъ Москвы. Такимъ образомъ мѣсто происхожденiя новой религiи примыкаетъ къ священнымъ мѣстамъ iудейства и христiанства. Кромѣ этой географической связи аравiйской религiи съ еврейско-христiанскимъ откровенiемъ есть между ними родство племени, языка и преданiй. Аравiя издревле населена двумя семитическими племенами, которыя Библiя называетъ сынами Iоктана (Бытiя X, 25—30) и сынами Измаила (Бытiя XXV, 12—16). Оба племени говорили на одномъ и томъ же языкѣ, весьма близкомъ къ еврейскому. Сѣверные аравитяне задолго до Мухаммеда не только назывались измаильтянами у еврейскихъ и у христiанскихъ писателей, но и сами они усвоили библейское сказанiе объ Авраамѣ, Агари и Измаилѣ и обогатили его мѣстными подробностями болѣе или менѣе древняго происхожденiя. Источникъ Земземъ въ Меккѣ былъ тотъ самый, изъ котораго явившiйся по молитвѣ Агари [1]) ангелъ Госпо-

---

нежели достовѣрно, особенно если принять во вниманiе, что число и даже мѣсяцъ рожденiя Мухаммеда съ точностью неизвѣстны: по однимъ свидѣтельствамъ, онъ родился въ день, соотвѣтствующiй нашему 20 апрѣля, по другимъ—27 августа.

[1]) Любопытно, что еврейское *Хагаръ* (Агарь) этимологически тождественно съ арабскимъ *Хиджра* (переселенiе, эмиграцiя), каковымъ словомъ обозначается начало мусульманства. Своимъ удаленiемъ изъ Авраамова города Мекки Мухаммедъ какъ бы повторилъ выселенiе своего праотца Измаила изъ дома Авраамова.

день (по мусульманской версіи архангелъ Гавріилъ) напоилъ умиравшаго отъ жажды Измаила; небольшой четыреугольный храмъ или алтарь (Кааба), находившійся около этого источника, былъ, по преданію, построенъ самимъ Авраамомъ, пришедшимъ посѣтить своего изгнаннаго сына; черный камень-метеоритъ, вдѣланный въ одну изъ стѣнъ Каабы, былъ тогда же принесенъ съ неба архангеломъ Гавріиломъ; тутъ же вблизи былъ обломокъ скалы, на которую становился Авраамъ съ Измаиломъ для молитвы—мѣсто Авраамово (Макамъ-Ибрагимъ). Тотъ фактъ, что всѣ эти преданія относились не къ полуеврейскому Ятрибу и не къ южной Аравіи, гдѣ еврейскій элементъ пріобрѣлъ одно время даже господствующее положеніе, а къ Меккѣ, гдѣ евреи никогда не жили, рѣшительно противорѣчитъ, на нашъ взглядъ, предположенію многихъ новѣйшихъ ученыхъ, будто евреи произвольно навязали арабамъ библейское сказаніе объ Измаилѣ, не имѣвшее будто бы первоначально никакого отношенія къ арабамъ. Еще менѣе вѣроятно, чтобы все это было просто выдумано Мухаммедомъ. Теорія Дози, по которой сама Мекка была первоначально еврейскимъ поселеніемъ, не нашла признанія въ наукѣ.

Аравійскій полуостровъ до Мухаммеда представлялъ весьма пеструю картину: остатки высокой древней культуры на югѣ, зачатки новой цивилизаціи въ силу внѣшнихъ вліяній на сѣверѣ и полудикая, наполовину кочевая жизнь въ серединѣ.—Въ южной Аравіи, или Іеменѣ [1]), расположенномъ между Индіей и Эѳіопіей, за много вѣковъ до Р. Х. существовали образованныя государства, о которыхъ свидѣтельствуютъ огромныя развалины великолѣпныхъ храмовъ, дворцовъ и разныхъ культурныхъ сооруженій—мостовъ, водоемовъ, плотинъ, а также столбы съ надписями объ историческихъ событіяхъ, на арабскомъ языкѣ, но особыми письменами, которыя недавно удалось разобрать ученымъ.

Нѣкоторыя изъ этихъ надписей, относящіяся къ главному изъ южно-аравійскихъ царствъ—Савскому, или Сабейскому, о которомъ говорится въ Библіи, даютъ твердое хронологическое указаніе благодаря сопоставленію ихъ съ клинообразными надписями Ассиріи. А именно, и тамъ, и здѣсь встрѣчается одно и то же лицо сабейскаго

[1]) Іеменъ (то же, что̀ еврейское Яминъ) значитъ собственно *правый*. Такъ какъ страны свѣта опредѣлялись семитами по отношенію къ сторонѣ солнечнаго восхода, то по правую руку находился югъ, и іеменъ значило *южный*. Но правая сторона у большинства народовъ считается счастливою, поэтому Іеменъ значитъ также *счастливый, благословенный*. Отсюда, по недоразумѣнію, южная часть Аравійскаго полуострова названа римлянами *Счастливой Аравіей* (Arabia felix). На такомъ же недоразумѣніи основано, вѣроятно, и Гомеровское представленіе о «блаженныхъ эѳіопахъ».

царя или князя Итамара, или Ятаамара. Найденная въ Ниневіи клинообразная надпись царя ассирійскаго Саргона, относящаяся къ 715 году до Р. Х., извѣщаетъ, что этотъ царь получилъ отъ Итамара Савейца дань: золото, травы восточной земли, рабовъ, коней и верблюдовъ; а многія изъ южно-аравійскихъ надписей говорятъ объ Ятаамарѣ, князѣ Савейскомъ.

Паденіе этихъ южно-аравійскихъ царствъ, имѣвшее, какъ мы увидимъ, вліяніе на возникновеніе новой религіи, произошло во II вѣкѣ по Р. Х. и обусловлено было извнѣ двумя главными причинами. Во-первыхъ, послѣ основанія Александріи, особенно же съ возвышеніемъ Рима, великій торговый путь изъ Индіи въ Средиземноморскія страны пересталъ проходить черезъ Іеменъ (сухимъ путемъ), а отклонился къ западу (Краснымъ моремъ), такъ что царство Савское съ своимъ главнымъ городомъ Ма'рибомъ, процвѣтавшее прежде, какъ центральный этапъ этого великаго пути, осталось отъ него въ сторонѣ и пришло въ упадокъ. Доканало его другое бѣдствіе случайнаго характера, но съ которымъ ослабѣвшее царство уже не могло справиться. Огромная каменная плотина около Ма'риба, остатки которой сохраняются и теперь, рушилась отъ землетрясенія. Между тѣмъ это древнее сооруженіе было послѣ международной торговли вторымъ главнымъ условіемъ благосостоянія Савскаго царства: плотина задерживала накоплявшіяся въ горахъ воды и позволяла распредѣлять ихъ сообразно нуждамъ земледѣлія. Такимъ образомъ, это разрушеніе плотины, навсегда запечатлѣвшееся въ національной памяти арабовъ, не только уничтожило наводненіемъ главный городъ Савскаго царства, но и у сельскаго населенія отняло средства къ существованію; страна, уже обѣднѣвшая вслѣдствіе упадка торговли, стала теперь жертвою стихійныхъ силъ и лишилась возможности прокармливать свое густое въ то время населеніе. Многія племена арабовъ-Іоктанидовъ двинулись на сѣверъ, въ область Измаилитовъ; одно изъ нихъ — племя Хозаа́ овладѣло Меккой и отняло у господствовавшихъ тамъ прежде корейшитовъ завѣдываніе Каабой. Оставшееся населеніе Іемена вошло въ составъ новаго государства Химьяръ (Гомериты), которое просуществовало нѣсколько вѣковъ, но въ богатствѣ и могуществѣ никогда не могло сравниться съ древнимъ Савскимъ царствомъ. Князья и часть населенія этого Химьярскаго государства исповѣдывали одно время еврейскую вѣру, какъ было у нашихъ хозаровъ.

Пока на югѣ разрушались остатки древней аравійской культуры, на сѣверныхъ окраинахъ полуострова, подъ вліяніемъ персидской и

греко-римской цивилизаціи, кочевые арабы переходили болѣе или менѣе къ осѣдлости и даже къ государственности. На сѣверо-востокѣ, въ низовьяхъ Евфрата, образовалось съ столицей Хира и династіей Лахмидовъ арабское государство, ставшее въ вассальныя отношенія къ ново-персидскому царству Сассанидовъ; а на сѣверо-западѣ, близъ предѣловъ Палестины, династія Гассанидовъ управляла окрестными арабами въ зависимости отъ сирійскаго намѣстника ромейскаго императора. Здѣсь такимъ образомъ вліяніе обѣихъ великихъ державъ Востока уравновѣшивалось; въ южной Аравіи онѣ вступили въ борьбу за преобладаніе, которая имѣла перемѣнный успѣхъ и была упразднена лишь появленіемъ Ислама. Мы видѣли (см. вступленіе), какую роль въ этой борьбѣ имѣла Абиссинія, и какъ ея войско, предназначеное противъ персовъ, внезапно погибло передъ Меккой.

Тяготившіеся абиссинскимъ игомъ Химьярскіе князья въ Іеменѣ, ободренные неудачей своихъ завоевателей подъ Меккой, рѣшили возстать и послали одного изъ своихъ къ персидскому царю Хозрою Анушнрвану просить о помощи противъ абиссинцевъ-христіанъ, союзниковъ Византіи. Царь послалъ въ Іеменъ войско подъ начальствомъ полководца Вахриза, который двукратно разбилъ абиссинцевъ, изгналъ ихъ изъ Аравіи и утвердился самъ въ городѣ Санѣ, какъ намѣстникъ великаго царя надъ туземными князьями.

Но дни персидскаго, такъ же какъ и византійскаго владычества въ Аравіи были уже сочтены. Въ Меккѣ родился человѣкъ, чрезъ котораго исполнились древнія обѣтованія Божіи объ Измаилѣ, предкѣ его: и рече ей (Агари) ангелъ Господень: „умножая умножу сѣмя твое и не сочтется отъ множества: се ты во чревѣ имаши и родиши сына и наречеши имя ему Ісмаилъ (*Ішма̀-эль* значитъ „услышалъ Богъ“): яко услыша Господь смиреніе твое. Сей будетъ селный человѣкъ, *и руцѣ его на всѣхъ, и руки всѣхъ на него, и предъ лицемъ всея братіи своея вселится*“. (Бытія XVI, 10—12). „О Ісмаилѣ же се послушахъ тебе: и се благословихъ его, и возращу его, и умножу его зѣло: дванадесять языки родитъ, и дамъ его въ языкъ велій“ (Бытія XVII, 20; см. также XXI, 13, 18).

Родители Мухаммеда принадлежали къ измаилитскому племени корейшитовъ, господствовавшихъ въ Меккѣ еще до Рождества Христова. Во II вѣкѣ по Р. Х., вслѣдствіе упомянутой катастрофы въ Іеменѣ, принудившей жителей этой страны къ выселенію, племя Бену-Хозаа́, придя съ юга, овладѣло окрестностями Мекки, а потомъ и самою Меккой, отнявъ у корейшитовъ завѣдываніе храмомъ. Это племя хозаитовъ, какъ и прочія южно-аравійскія пле-

мена, было гораздо болѣе склонно къ фетишизму и натуралистическому многобожію, нежели сѣверяне-измаилиты, и водвореніе хозаитовъ въ Меккѣ, безъ сомнѣнія, усилило здѣсь идолопоклонство и способствовало косвеннымъ образомъ той монотеистической реакціи, которой побѣдоноснымъ представителемъ впослѣдствіи сдѣлался Мухаммедъ.

Мекка издавна была, по выраженію Вельгаузена, „перекрестнымъ пунктомъ въ вихрѣ внутреннихъ народныхъ переселеній арабовъ. Многія народныя наслоенія легли на этой почвѣ и оставили свои слѣды въ различныхъ святилищахъ и связанныхъ съ ними божьихъ именахъ“.

Городъ обязанъ былъ своимъ возникновеніемъ, говоритъ тотъ же ученый, безъ сомнѣнія, своему святилищу, которое въ свою очередь основалось на этомъ мѣстѣ, вѣроятно, благодаря источнику Земземъ.— Хотя мусульманское преданіе преувеличиваетъ *исключительное* значеніе Каабы, но во всякомъ случаѣ почитаніе этой древней святыни было широко распространено, и о ея значеніи свидѣтельствуютъ уже обширные размѣры священной ограды *(харамъ)*. Мекка и ея окрестности были мѣстомъ паломничества въ великій годовой праздникъ (хаджъ) въ священные мѣсяцы перемирія для аравійскихъ племенъ. Съ религіознымъ движеніемъ толпы соединялись какъ всегда бываетъ соціальныя и торговыя сношенія. Къ хаджу пріурочивались ярмарки въ ближнихъ къ Меккѣ мѣстечкахъ (Указъ, Мина и др.), но главное значеніе оставалось за Меккой, какъ самымъ большимъ городомъ во всемъ полуостровѣ. Раньше Ислама меккійскій календарь уже былъ принятъ въ большей части Аравіи.

Понятно, что корейшиты не мирились съ потерей своего преобладанія въ Меккѣ, и святилище мира сдѣлалось яблокомъ раздора для двухъ племенъ. Наконецъ въ V вѣкѣ, по преданію, одинъ изъ предковъ Мухаммеда сумѣлъ вернуть своему роду хозяйскія права надъ Каабой тѣмъ же способомъ, какимъ его древній родичъ Израиль пріобрѣлъ права первородства отъ своего простодушнаго брата.

Лѣтъ за полтораста до Мухаммеда между племенами, переселившимися изъ Іемена въ сѣверную Аравію, было небольшое племя Озра, поселившееся недалеко отъ Ятриба (Медины). Какъ-то спрашивали одного бедуина: „какого ты племени?“—„Я изъ тѣхъ людей, отвѣчалъ онъ, которые умираютъ, когда любятъ“. Слышавшая это женщина воскликнула: „онъ Озритъ, клянусь Богомъ!“—Ибо

Бену-Озра, замѣчаетъ арабскій историкъ, славятся по всей Аравіи своею безмѣрною страстностью въ любви". Изъ этого племени одна дѣвушка Фатима вышла замужъ за корейшита Килаба и родила въ Меккѣ двухъ сыновей. Вскорѣ овдовѣвши, она вернулась съ младшимъ сыномъ къ своему племени въ Ятрибъ, вышла тамъ вторично замужъ за соплеменника и родила ему сына Ризаха, который и воспитывался вмѣстѣ съ братомъ своимъ. Этотъ послѣдній, какъ приведенный изъ другого племени, получилъ между озритами прозваніе Косай, что̀ значитъ выходецъ; съ этимъ названіемъ онъ и остался въ исторіи.

Нѣкоторые новѣйшіе историки (между прочимъ и Авг. Мюллеръ) не считаютъ Косая историческимъ лицомъ, не приводя однако убѣдительныхъ основаній для своего скептическаго взгляда, съ которымъ я позволю себѣ не согласиться. Дѣда Мухаммедова Мутталиба тѣ же ученые не признаютъ миѳомъ, а вѣдь этотъ историческій дѣдъ только двумя поколѣніями былъ отдѣленъ отъ предполагаемаго миѳологическаго Косая. Хотя нѣтъ закона, опредѣляющаго, на какой степени восходящаго родства наши дѣйствительные предки превращаются въ миѳы, однако можно принять за общее правило, что увѣковѣченный въ народной памяти *прадѣдъ* историческаго лица не можетъ считаться чистымъ миѳомъ.

Достигши зрѣлаго возраста, Косай вернулся въ домъ отца своего въ Мекку, но и оттуда поддерживалъ добрыя сношенія съ племенемъ матери и вотчима. Въ Меккѣ въ то время старѣйшимъ вождемъ хозаитовъ, владѣвшихъ Каабой, былъ Холейль, у котораго въ рукахъ находились и ключи отъ святилища. Косай съ нимъ сошелся и женился на его дочери. Онъ надѣялся, что тесть усыновитъ его и передастъ ему ключи Каабы, но тотъ, хотя при жизни позволялъ ему иногда замѣщать себя въ священной должности, однако опасался обидѣть соплеменниковъ, и, умирая, передалъ ключи старѣйшему изъ Бену-Хозаа, — Абу-Губшану. Но Косай не отказался отъ своего намѣренія и рѣшился для исполненія его воспользоваться слабостью соперника. Однажды онъ напоилъ Абу-Губшана пьянымъ, и когда тотъ въ полусознательномъ состояніи сталъ требовать еще пить, Косай предложилъ ему мѣхъ съ виномъ въ обмѣнъ за ключи отъ Каабы, на что тотъ охотно согласился. Съ тѣхъ поръ и до сего дня всякая сдѣлка, въ которой кто-нибудь сильно одураченъ, называется у арабовъ торгомъ Абу-Губшана, а чтобы выразить крайнюю степень слабоумія говорятъ: „онъ глупѣе, чѣмъ Абу-Губшанъ".

Однако хозаиты не хотѣли быть жертвой этой образцовой глупости своего соплеменника и подняли оружіе въ защиту своихъ правъ. Чтобы обезпечить себѣ побѣду, Косай обратился въ Ятрибъ къ сводному брату своему Ризаху, который привелъ ему на помощь всѣхъ Бену-Озра. Соединившись съ ними, корейшиты одолѣли хозаитовъ, и Косай сталъ общепризнаннымъ управителемъ Каабы. Онъ благоустроилъ святилище, учредилъ священное знамя (лива̀), священный налогъ (рифаде́) и разныя должности, связанныя съ потребностями безчисленныхъ богомольцевъ во время сборныхъ празднествъ (правильное распредѣленіе воды, распоряженіе процессіями и т. п.). Этотъ Сеидъ Косай, утвердившій въ Меккѣ власть корейшитовъ, родилъ трехъ сыновей, изъ коихъ младшій былъ Абд-Менафъ, а отъ Абд-Менафа въ пятомъ поколѣніи произошелъ Мухаммедъ [1]), сокрушившій свой родъ и племя, но давшій силу и единство всѣмъ аравійскимъ племенамъ, а черезъ нихъ и множеству другихъ народовъ Азіи и Африки.

## II.

### Раннія годы Мухаммеда, его религіозное призваніе.

Отецъ Мухаммеда умеръ за два мѣсяца до его рожденія, а мать, когда ему было шесть лѣтъ. Воспитывалъ его сначала дѣдъ Абд-эль-Мутталибъ, а потомъ—дядя Абу-Та́либъ, котораго онъ еще въ отрочествѣ сопровождалъ въ Сирію (по торговымъ дѣламъ), и тамъ въ Босрѣ, по преданію, одинъ несторіанскій монахъ, по имени Бахира, предсказалъ ему великую судьбу. Въ 584 г., во время войны между корейшитами и Бену-Хавазинъ, онъ сопровождалъ своихъ дя-

[1]) Вотъ традиціонная генеалогія Мухаммеда:

Косай
|
Абд-Менафъ
|
Хашимъ
|
Абд-эль-Мутталибъ
|
Абдалла
|
Мухаммедъ.

Впрочемъ, руководствуясь извѣстнымъ гиперкритическимъ методомъ, необходимо даже отца и мать Мухаммеда признать миѳами. Имя отца его означаетъ *служитель Божій*, а имя матери, Амина, значитъ *вѣрная*—не явно ли здѣсь аллегорическое олицетвореніе главныхъ свойствъ будущаго основателя мусульманства?

дей въ сраженіи при Нахлѣ и поднималъ для нихъ падавшія стрѣлы. Родители Мухаммеда, хотя принадлежали къ господствовавшему роду, были бѣдны и не оставили ему никакого состоянія. До 24-хъ-лѣтняго возраста онъ былъ въ услуженіи у своихъ дядьевъ, пасъ ихъ стада или же исполнялъ должность погонщика верблюдовъ. Несмотря на такое незначительное положеніе, онъ сталъ извѣстенъ своими способностями и честностью и получилъ прозваніе *эль-аминъ*, что значитъ вѣрный. Въ 594 г. богатая вдова (отъ двухъ мужей) Хадиджа, дальняя родственница Мухаммеда (дочь Ховейлида, внука Абд-Менафова), обратила на него вниманіе и сдѣлала своимъ приказчикомъ. Онъ съ успѣхомъ водилъ ея караванъ въ Сирію, и въ слѣдующемъ году она вышла за него замужъ. Ей было сорокъ лѣтъ, ему—двадцать пять. Бракъ ихъ былъ вполнѣ счастливъ, хотя не далъ Мухаммеду мужского потомства; три сына, рожденные ему Хадиджей, умерли въ дѣтствѣ, дочери же—Зейнабъ, Рокайя, Омм-Кольсумъ и Фатима остались въ живыхъ и впослѣдствіи сдѣлались мусульманками. Когда родилась послѣдняя дочь, Хадиджѣ былъ уже 51 годъ; она послѣ того прожила еще 13 лѣтъ, и Мухаммедъ все время былъ ей вѣренъ; нѣтъ также вѣроятія, чтобы до брака съ нею онъ зналъ женщинъ. Такимъ образомъ неумѣренность въ чувственной любви, которую обыкновенно ставятъ въ вину Мухаммеду, относится исключительно къ его старости и должна быть приписана скорѣе прежнему воздержанію, нежели порочнымъ нравамъ. Оправданіе старческихъ слабостей Мухаммеда и вмѣстѣ съ тѣмъ объясненіе его тридцатилѣтней добродѣтельной жизни можно найти въ его собственномъ очевидно искреннемъ, заявленіи: „болѣе всего на землѣ я любилъ женщинъ и ароматы, но полное наслажденіе находилъ всегда только въ молитвѣ“.

Сила духа, обнаруживаемая человѣкомъ, находится въ прямомъ отношеніи съ силою тѣхъ низшихъ душевныхъ страстей, которыя онъ побораетъ въ себѣ. Великая сила, обнаруженная Мухаммедомъ въ его историческомъ дѣлѣ, питалась его сдерживаемою страстностью. Еслибы онъ сдерживалъ ее всегда и во всемъ, онъ былъ бы совершеннымъ человѣкомъ, какимъ онъ не былъ и быть не могъ. Онъ не имѣлъ и притязанія на такое совершенство, а потому вполнѣ несправедливо осуждать его за человѣческія слабости, которыя онъ не скрывалъ. Точно такъ же несправедливо ставить вопросъ, въ какой мѣрѣ онъ былъ истиннымъ и въ какой—ложнымъ пророкомъ, несправедливо уже потому, что онъ вовсе не выдавалъ себя за пророка въ общепринятомъ теперь смы-

слѣ этого слова. Названіе *ресул-аллахъ*, которое обыкновенно дается Мухаммеду имъ самимъ и его послѣдователями, значитъ *посланникъ Божій*, т. е. человѣкъ, получившій порученіе, миссію отъ Бога. Миссія эта состояла только въ томъ, чтобы *проповѣдывать арабамъ единство и праведность Божію, различіе добра и зла и будущій судъ*. Какъ Мухаммедъ вѣрно и успѣшно исполнялъ торговыя порученія, которыя ему давали сначала дядья, а потомъ Хадиджа, такъ же вѣрно и успѣшно исполнилъ онъ и то порученіе, которое онъ, по своему убѣжденію, получилъ отъ Бога. А на какую-нибудь высшую задачу, требующую чудесныхъ даровъ и полнаго нравственнаго совершенства, онъ не только не заявлялъ притязаній, но прямо и много разъ утверждалъ, что никакой подобной задачи не имѣетъ. Послѣ этого называть его обманщикомъ или лжепророкомъ есть верхъ несправедливости.

Но имѣлъ ли Мухаммедъ дѣйствительно ту миссію, которую себѣ присвоивалъ? Если видѣть во всемірной исторіи дѣло случая, результатъ внѣшняго механическаго сцѣпленія мелкихъ фактовъ, тогда конечно Мухаммедъ не имѣлъ никакой миссіи, но единственно только потому, что съ этой точки зрѣнія вообще никто никакой миссіи имѣть не можетъ. Если же признавать въ исторіи внутренній смыслъ и цѣлесообразность, тогда безъ сомнѣнія такое огромное міровое дѣло, какъ созданіе Ислама и основаніе мусульманской культуры, должно имѣть провиденціальное значеніе, и миссія Мухаммеда не можетъ быть отнята у него; а способъ, какимъ онъ, по собственному своему свидѣтельству, получилъ ее (см. ниже), совершенно согласуется съ психологическимъ опытомъ и историческими аналогіями.

Чтобы получить историческую миссію въ какомъ-нибудь дѣлѣ, необходимо прежде всего имѣть прирожденное дарованіе или особенную способность именно къ этому дѣлу. Хотя религія назначается для всѣхъ, но не чрезъ всякаго религіозныя идеи открываются и вводятся въ сознаніе и жизнь человѣчества. Для дѣятельной роли въ религіозной исторіи такъ же необходимо призваніе, вдохновеніе, геній, какъ и для того, чтобы совершить что-нибудь великое въ области науки, искусства, политики. У Мухаммеда, несомнѣнно, былъ спеціальный религіозный геній. Еслибы мы никогда не читали Корана и не знали, что Мухаммедъ связалъ прочнымъ религіознымъ единствомъ добрую треть историческаго человѣчества, то его признаніе, что при сильно развитой чувственности онъ всегда находилъ настоящее наслажденіе только въ молитвѣ, было бы совершенно достаточно, чтобы мы сказали: вотъ человѣкъ геніальный въ области религіи. Эта рели-

гіозная геніальность была производящей причиной Ислама, ибо, благодаря ей, Мухаммедъ *не могъ* удовлетвориться старой религіей своихъ соплеменниковъ и *могъ* дать имъ новую. Разумѣется, одной этой производящей причины самой по себѣ недостаточно; конечно, религіозный геній Мухаммеда хотя проявился бы какъ-нибудь при всякихъ обстоятельствахъ, но для того, чтобы онъ произвелъ именно *это* дѣйствіе (созданіе Ислама), необходимо было *стеченіе* многихъ независимыхъ отъ него опредѣляющихъ условій и факторовъ—въ чемъ именно и состоитъ провиденціальный характеръ историческаго дѣла.

Религіей, по несомнѣнному общему смыслу, независимо отъ сомнительной этимологіи, мы называемъ то, что̀, во-первыхъ, связываетъ человѣка съ Богомъ, а во-вторыхъ, въ силу этой первой связи, соединяетъ людей между собою. Мухаммедъ зналъ три религіи: національную религію арабовъ, имѣвшую свое срединное святилище въ его родномъ городѣ Меккѣ; религію Моисееву—отъ евреевъ Медины; и религію христіанскую—преимущественно отъ монаховъ, съ которыми встрѣчался во-время своихъ путешествій въ Сирію, а также отъ ѳеіоплянъ, заходившихъ въ Мекку изъ Іемена. (Упоминаемая въ Коранѣ религія сабіевъ или крестильниковъ была лишь гностическо-христіанской сектой. Остатки этихъ сабіевъ существуетъ и нынѣ въ Мессопотаміи, и извѣстны подъ именемъ мандейцевъ.) Національная религія арабовъ была въ состояніи смѣшенія и разложенія. Первобытный натурализмъ мѣстныхъ культовъ, пріуроченныхъ главнымъ образомъ къ священнымъ камнямъ и деревьямъ, терялъ свою живую силу надъ умами по мѣрѣ возвышенія племенъ надъ дикимъ состояніемъ и по мѣрѣ развивавшагося между ними взаимодѣйствія. Знакомствомъ съ чужими богами естественно подрывалось исключительное значеніе своего собственнаго. Самое понятіе Божества хотя начинало сознаваться въ своей общности, но лишь смутнымъ и неопредѣленнымъ образомъ. Для его обозначенія у арабовъ искони существовало слово *Аллахъ* общаго семитическаго корня (иль, эль и т. д.), но съ этими словами, кромѣ понятія о божествѣ вообще, соединялось также и представленіе объ особомъ главномъ богѣ,—владыкѣ Каабы.

Божество представлялось внѣшними матеріальными предметами—естественными и искусственными идолами, хотя, конечно, не совпадало съ ними, а богопочитаніе состояло единственно изъ внѣшнихъ дѣйствій, оргій и жертвоприношеній; были въ употребленіи и человѣческія жертвоприношенія — военноплѣнныхъ и дѣтей. Господствовавшій обычай, требовавшій, чтобы родители умерщвляли дѣтей женскаго

пола (если ихъ было много), закапывая ихъ живыми въ землю, по всей вѣроятности былъ также связанъ религіознымъ культомъ (хотя нѣкоторые родители просто не хотѣли имѣть дочерей и закапывали всѣхъ до одной). Духи умершихъ, особенно убитыхъ, требовали человѣческихъ жертвоприношеній. Мусульманскіе историки разсказываютъ между прочимъ, что въ битвѣ при Бедрѣ Хабибъ убилъ Хариса, потомъ (въ битвѣ при Оходѣ) попался въ плѣнъ и былъ проданъ дѣтямъ Хариса, которыя сочли своей обязанностью принести его въ жертву духу убитаго отца.

Такое богопочитаніе не устанавливало никакой связи между человѣкомъ и божествомъ и не могло удовлетворять религіозное чувство. Такъ же мало оно могло служить къ нравственному и соціальному объединенію людей. Собраніе людей разныхъ племенъ вокругъ Каабы во время Хаджа имѣло, конечно, важное значеніе, поскольку оно знакомило ихъ другъ съ другомъ, расширяло ихъ умственный кругозоръ и представляло каждому нагляднымъ образомъ идею національнаго единства. Но для осуществленія на дѣлѣ этого единства такой внѣшній способъ былъ, конечно, недостаточенъ. Какъ изъ помѣщенія многихъ идоловъ въ одномъ огороженномъ пространствѣ не выходило одной религіи, такъ и временное собраніе всѣхъ арабскихъ племенъ около этой ограды для наружнаго поклоненія этимъ пестрымъ богамъ и для торговыхъ сдѣлокъ не создавало изъ этихъ племенъ одного соціальнаго цѣлаго. Священные мѣсяцы проходили, и жестокія распри съ убійствами и грабежами возобновлялись съ прежней силой, и долгъ кровавой мести изъ рода въ родъ оставался отличительной чертой арабскихъ нравовъ и единственнымъ общепризнаннымъ закономъ арабской жизни.

## III.

### Религіозныя вліянія.—Ханифы.

Національная религія арабовъ ко времени появленія Мухаммеда частью утратила всякій смыслъ, насколько въ ней содержались миѳологическія представленія, неясныя для народа, уже вышедшаго изъ миѳологическаго возраста, частью же—въ своемъ культѣ сохраняла смыслъ безнравственный, состояла въ освященіи и возбужденіи дурныхъ влеченій, особенно кровожадности—въ человѣческихъ жертвоприношеніяхъ.

Между тѣмъ сѣверные арабы не даромъ вели свое происхожденіе отъ отца вѣрующихъ. Ихъ лирическая поэзія, роскошно расцвѣтшая въ первые вѣка нашей эры, показываетъ сильное развитіе внутренняго индивидуальнаго чувства, напряженность личной душевной жизни, которая не могла удовлетворяться ни одной внѣшней обрядностью, ни погруженіемъ въ низшую чувственность. За отсутствіемъ религіозныхъ мотивовъ въ національной жизни эта поэзія воспѣваетъ любовь и подвиги мужества въ междоусобныхъ войнахъ племенъ и родовъ. Но въ эти человѣческія отношенія, вдохновлявшія ихъ поэзію, арабы вкладывали такую напряженность и экзальтацію внутренняго чувства, въ которой уже можно было предвидѣть ихъ религіозное будущее. Достаточно вспомнить, что про цѣлое племя Бену-Озра сложилась пословица, что они умираютъ, когда любятъ.

Безграничная преданность въ любви и дружбѣ, вѣрность долгу (преимущественно долгу кровавой родовой мести), мужество въ борьбѣ съ внѣшними опасностями (воспитанное кочевой жизнью въ пустынѣ) и страсть къ смѣлымъ подвигамъ (питаемая постоянными междоусобіями),—вотъ главныя положительныя черты арабскаго національнаго характера, выражающія рѣшительное преобладаніе въ немъ субъективной, личной стороны духа. Этимъ положительнымъ чертамъ вполнѣ соотвѣтствуютъ и отрицательныя: равнодушіе къ объективной истинѣ, какъ таковой, къ истинѣ внѣшняго факта, затѣмъ сварливость и наконецъ то упрямство, о которомъ свидѣтельствуетъ Мухаммедъ въ Коранѣ: „Арабы пустыни самые упрямые въ невѣріи и обманѣ“ (Сура IX, 98).

Если этотъ и въ недостаткахъ своихъ сильный народъ, несомнѣнно, переросъ свою традиціонную религію, то онъ, съ другой стороны, былъ мало способенъ къ принятію христіанства, особенно въ томъ видѣ, въ какомъ оно было для него доступно. Напряженная энергія субъективнаго духа, повышенное самочувствіе и самоутвержденіе личности несовмѣстимы ни съ созерцательнымъ аскетизмомъ, ни со вкусомъ къ художественной обрядности, ни съ пониманіемъ трансцендентныхъ богословскихъ умозрѣній, ни съ подчиненіемъ сложному іерархическому порядку. Между тѣмъ всѣ эти хотя необходимые, но все-таки второстепенные, производные факторы истинной религіи были уже слишкомъ на виду въ христіанствѣ VI вѣка и закрывали для простого взгляда внутреннюю субъективную сущность Евангелія—личное жизненное единеніе возрождающагося человѣка съ вочеловѣчившимся Богомъ-Спасителемъ. Это собственно — христіанское начало богочеловѣчности—воплощеннаго Бога и обожествляемаго человѣка—

было *въ отвлеченной идеѣ* недоступно арабскому уму, а цѣльнаго, конкретнаго осуществленія этой идеи онъ не видѣлъ въ извѣстномъ ему христіанствѣ. Не нужно также забывать, что арабы Хиджаза почти не имѣли дѣла съ православнымъ христіанствомъ, и сталкивались главнымъ образомъ съ еретиками: монофизитами и несторіанами, а у этихъ христіанъ сама основная идея христіанства (совершенное соединеніе божества и человѣчества) подверглась существенному искаженію. Внутреннее родство мусульманства съ христіанскими ересями несомнѣнно. Внѣшняя историческая связь издавна признавалась, хотя не можетъ быть доказана. Еще въ XV вѣкѣ Николай Кузанскій (de cribratione Alchoran) утверждалъ, что Мухаммедъ принялъ христіанство отъ несторіанскаго монаха Сергія, проповѣдывавшаго въ Меккѣ, но потомъ былъ сбитъ съ толку евреями. Такимъ образомъ, если для чувствительнаго къ религіозной правдѣ араба его національные культы были слишкомъ низменны, то христіанство было для него слишкомъ сложно, слишкомъ загромождено чуждыми для непосредственнаго чувства объективными наслоеніями догматическими, обрядовыми, іерархическими.

Между тѣмъ преданіе единобожной религіи, связанной съ именами Авраама и Измаила, повидимому, никогда не исчезало на арабской почвѣ. Кромѣ библейскаго Іова, который по всей вѣроятности принадлежитъ Аравіи, въ Коранѣ часто упоминаются пророки или посланники единаго истиннаго Бога, проповѣдывавшіе Его различнымъ аравійскимъ племенамъ, погибшимъ впослѣдствіи за непослушаніе этой проповѣди. Такъ, у мидіанитовъ былъ пророкъ Шоаибъ, у темудитовъ — Салихъ и у адитовъ — Худъ. Совершенно отвергать эти извѣстія и считать эти лица и племена чистыми вымыслами, кажется, нѣтъ достаточныхъ основаній. Какъ бы то ни было, понятіе объ единомъ истинномъ Богѣ и о необходимости чистаго служенія Ему существовало раньше Мухаммеда и между тѣми арабами, которые не принимали еврейства и христіанства. Такіе люди для приверженцевъ національной религіи были отдѣлившимися, отщепенцами или, по-арабски, *ханифами* (слово приблизительно равнозначительное нашему *еретикъ*). Но таково было внутреннее влеченіе арабскаго духа къ монотеизму, что это слово скоро утратило свой порицательный смыслъ и стало обозначать послѣдователя древней вѣры Авраамовой и Измаиловой. Въ этомъ смыслѣ и Мухаммедъ называетъ себя ханифомъ.

Чѣмъ живѣе пробуждалось у лучшихъ арабовъ религіозное сознаніе, тѣмъ менѣе могли они удовлетворяться отвлеченнымъ понятіемъ единобожія безъ всякой конкретной формы, опредѣляющей отно-

шеніе человѣка къ Богу. Религіозное міросозерцаніе семитовъ, кромѣ монотеистической идеи, издревле характеризовалось идеей *пророка* или *посланника* Божія, т. е. человѣка, находящагося въ *особомъ личномъ* отношеніи къ Богу, получающаго откровеніе свыше и становящагося посредникомъ между Богомъ и людьми, которые черезъ него получаютъ священный законъ и писаніе. Для арабовъ, какъ настоящихъ семитовъ, безъ *посланника* и *книги* нѣтъ настоящей религіи. Поэтому тѣ изъ ханифовъ, которые не кончали переходомъ въ христіанство, жили ожиданіемъ новаго пророка, который дастъ арабамъ то, что̀ евреи получили отъ Моисея и христіане—отъ Іисуса Христа. Былъ, правда, еще выходъ. Связывая свою вѣру съ Авраамомъ, можно было въ немъ видѣть своего пророка. Но вѣра Авраамова была слишкомъ обща; ее признавали и іудеи, и христіане, однако для образованія ихъ религій нужны были, кромѣ Авраама и его вѣры, еще особые посланники и особыя откровенія. Къ тому же Авраамъ не оставилъ по себѣ книги. А книга была такъ необходима для религіознаго сознанія арабовъ, что многіе ханифы, за неимѣніемъ подлинныхъ писаній Авраама, добывали и переводили съ халдейскаго языка на арабскій распространенные въ Сиріи и Месопотаміи апокрифическіе Авраамовы свитки (сохофъ), принадлежавшіе по всей вѣроятности къ священной литературѣ сабіевъ (крестильниковъ), упоминаемыхъ и въ Коранѣ. Но эти чужеземные апокрифы и по происхожденію, и по характеру своему могли только поддерживать, но не удовлетворять религіозную потребность ханифовъ, и ожиданіе новаго откровенія осталось въ силѣ среди избранныхъ умовъ Аравіи.

У древнѣйшаго лѣтописца мусульманства Ибн-Исхака находится слѣдующій разсказъ. „Однажды корейшиты собрались при Каабѣ вокругъ одного изъ главныхъ своихъ идоловъ, которому они приносили жертвы и передъ которымъ совѣщались о дѣлахъ своихъ. Разъ въ годъ бывало большое собраніе и большой праздникъ. И вотъ четверо мужей отдѣлились отъ прочихъ и, отойдя въ сторону, тайно сообщили другъ другу свои мысли. Это были: Варака, сынъ Науфала, сына Асадова, племянникъ Хадиджи, первой жены Мухаммеда; родственникъ его Османъ, сынъ Ховейриса; Убейдаллахъ, двоюродный братъ Мухаммеда, и Зейдъ, сынъ Амра. И вотъ что они говорили между собою: „Сограждане наши находятся въ заблужденіи, они извращаютъ истинную вѣру Авраамову. Доколѣ будемъ мы, какъ они, вертѣться вокругъ камня, который не видитъ и не слышитъ и не можетъ сдѣлать намъ ничего худого или добраго. Поищемъ вѣры лучшей, чѣмъ эта“. И они покинули родину свою и отправились странство-

вать по чужимъ краямъ, отыскивая вѣру ханифовъ, истинную вѣру Авраамову.

Изъ этихъ четырехъ трое приняли христіанство, между прочимъ и свойственникъ Мухаммеда Варака, хотя это не мѣшало ему ожидать новаго пророка для арабовъ и благосклонно отнестись къ посланничеству Мухаммеда. Четвертый, Зейдъ, не нашелъ удовлетворенія и въ христіанствѣ. Онъ вернулся въ Мекку такимъ же чистымъ ханифомъ, какимъ и отправился въ свои религіозные поиски. Мухаммедъ, по преданію, часто видалъ и слушалъ его около Каабы, проповѣдывающаго противъ идолопоклонства во имя чистой вѣры Авраамовой. „Клянусь тѣмъ, въ чьихъ рукахъ жизнь моя, я одинъ изъ васъ всѣхъ держусь религіи Авраамовой“. Но онъ при этомъ чистосердечно признавалъ недостаточность своей отрицательной проповѣди, и прибавлялъ: „О Аллахъ! если бы я только зналъ, какой образъ поклоненія угоденъ тебѣ, я сейчасъ бы принялъ его; но я этого не знаю“. Предпринявъ новое путешествіе въ Сирію, Зейдъ на обратномъ пути узналъ о выступленіи Мухаммеда съ проповѣдью, и спѣшилъ въ Мекку, чтобы разузнать въ чемъ дѣло, но на границѣ Хиджаза былъ убитъ разбойниками. Свои религіозные взгляды Зейдъ выражалъ не только въ бесѣдахъ, но и въ стихотвореніяхъ, сохраненныхъ арабскими историками; онъ обличалъ въ этихъ стихахъ ложь идолопоклонства и проповѣдывалъ единаго, праведнаго и милосерднаго Бога. Мухаммедъ очень высоко цѣнилъ его и однажды сказалъ (по преданію), что въ день великаго собранія (т. е. на страшномъ судѣ) Зейдъ Ибн-Амръ одинъ составитъ цѣлую церковь.

## IV.

### Порученіе проповѣдывать.

Мухаммеду минуло сорокъ лѣтъ. Личная жизнь его была все время вполнѣ благополучна. Жена его Хадиджа, обладавшая, какъ видно, необычайными силами духовными и тѣлесными, пользовалась, несмотря на свои лѣта, всею прежнею его привязанностью. Старшая дочь его была уже замужемъ, вторая помолвлена, а отсутствіе мужского потомства было возмѣщено усыновленіемъ двухъ молодыхъ людей, безгранично ему преданныхъ; это были: Али, сынъ его дяди и покровителя Абу-Талиба, и Зейдъ Ибн-Харисъ, невольникъ христіанскаго происхожденія, которому онъ далъ свободу, а потомъ и усыновилъ. Всѣ близкіе любили Мухаммеда, сограждане уважали его за честность

и благочестіе; богатство жены избавляло его отъ матеріальныхъ заботъ, и онъ могъ бы жить спокойно и счастливо, если бы не заговорило въ немъ его религіозное призваніе. По преданію, еще въ первой молодости онъ ежегодно уходилъ на мѣсяцъ въ пустынныя горы Хира̀, недалеко отъ Мекки, и тамъ отдавался уединеннымъ размышленіямъ. Его умъ перерабатывалъ и усвоивалъ себѣ тѣ духовныя вліянія, которыя онъ въ обычной жизни получалъ отъ евреевъ, христіанъ и ханифовъ. Въ немъ выростало и укрѣплялось сознаніе, что боги его народа суть бездушные и безсильные идолы, а что истинный Богъ, одинъ надъ всѣми и для всѣхъ, что этотъ Богъ Котораго нѣкогда въ этой самой Меккѣ исповѣдывалъ праотецъ Авраамъ, открывалъ потомъ свою истину и свою волю разнымъ народамъ черезъ разныхъ пророковъ, но что арабы не знали Его потому, что забыли вѣру авраамову и не являлось среди нихъ посланника Божія, который напомнилъ бы имъ и возстановилъ ее. Послѣ того какъ Мухаммедъ внутренно убѣдился въ теоретической истинѣ единобожія, для него оставались неразрѣшенными два практическіе жизненные вопроса: 1) что̀ долженъ онъ дѣлать, чтобы угодить единому, истинному Богу, какъ или чѣмъ онъ долженъ служить Ему? и 2) какъ помочь арабамъ, погрязающимъ въ заблужденіи? Оба эти вопроса разрѣшались однимъ и тѣмъ же словомъ: *проповѣдь*; но Мухаммедъ эль-Аминъ былъ только честный арабскій купецъ, ничего не знавшій объ автономной нравственности и категорическомъ императивѣ. Увѣровавши въ живого Бога, онъ относился и къ Нему такъ же, какъ, будучи приказчикомъ, относился къ своимъ хозяевамъ. Проповѣдываніе людямъ истинной вѣры было дѣломъ Божіимъ, которое Аллахъ *поручалъ* своимъ избранникамъ, какъ хозяинъ поручаетъ довѣренному приказчику доставить свой караванъ по назначенію. Мухаммедъ не могъ брать на себя дѣла Божія, пока оно не было ему поручено самимъ Богомъ. И вотъ, съ неудовлетвореннымъ нравственнымъ стремленіемъ и неутоленной жаждой религіознаго дѣла, тоскливо бродилъ онъ въ пустынныхъ ущельяхъ Хира̀.

Въ мѣсяцъ Рамаданъ 610 (а можетъ быть 612) года, во время своего ежегоднаго отшельничества, зашелъ онъ въ пещеру и, утомленный долгими и безплодными размышленіями, легъ и заснулъ. То, что произошло съ нимъ въ эту ночь въ пещерѣ, было потомъ разукрашено всяческими легендами; но вотъ его собственный простой разсказъ, сохраненный въ одномъ изъ преданій и отчасти засвидѣтельствованный Кораномъ. „Вдругъ я почувствовалъ во снѣ, что кто-то приблизился ко мнѣ и сказалъ: *читай!* Я отвѣчалъ:

*нѣтъ!* Тогда тотъ сдавилъ меня такъ, что я думалъ, что я умираю, и повторилъ: *читай!* Я опять отказался, и опять явившійся сдавилъ меня, и я услышалъ слова: *„Читай во имя Господа твоего, который созидаетъ—созидаетъ человѣка изъ кровяного сгустка. Читай: Господь твой—Онъ милосердный—даетъ знать черезъ писчую трость, даетъ знать человѣку то, чего онъ не зналъ“*. (Сура XCVI, 1—5). Когда я это прочелъ, явленіе отступило отъ меня, и я проснулся. И я чувствовалъ, что эти слова написаны въ сердцѣ моемъ“.

Мухаммедъ вернулся домой внѣ себя. Хадиджа съ полнымъ вниманіемъ и довѣріемъ выслушала его разсказъ, а родственникъ ея Варака, котораго она позвала по этому случаю, сказалъ: „если это правда, Хадиджа, то значитъ на него сошелъ великій Намусъ, сходившій нѣкогда на Моисея, и тогда значитъ онъ пророкъ нашего народа“ [1]).

Послѣ этого съ Мухаммедомъ нѣсколько недѣль не было ничего особеннаго, но онъ видимо чего-то ждалъ, ибо снова отправился въ пустыню ранѣе обычнаго срока. Пробродивъ понапрасну въ горахъ, онъ впалъ въ страшное томленіе и готовъ былъ броситься съ высокой скалы, чтобы избавиться отъ давившей его тоски. Тутъ вдругъ какое-то чудесное сіяніе озарило его, и онъ почувствовалъ полную увѣренность и спокойствіе въ душѣ. Но тѣло его изнемогало, и онъ вернулся домой въ сильной лихорадкѣ. Онъ удалился въ садовую бесѣдку и, попросивши, чтобы его завернули въ плащъ, легъ на полъ и тутъ въ сильномъ нервномъ припадкѣ (по ходячему мнѣнію—эпилептическомъ) услышалъ слѣдующія слова: *„Ты, завернутый въ плащъ! Вставай! Проповѣдуй! Господа твоего, прославляй Его! Одежды твои—очисти ихъ! Нечистоты—избѣгай ея! Не будь добръ изъ своекорыстія—и Господа твоего—крѣпко держись Его!“* (Сура LXXIV, 1—7).

Послѣ этого второго откровенія Мухаммедъ болѣе не колебался признать себя посланникомъ Божіимъ и принять порученіе свыше—проповѣдывать арабамъ истинную вѣру и обличать ихъ заблужденія.

Эти два первыя откровенія важны не по своему содержанію, которое очень обще и бѣдно, а потому, что въ нихъ обнаружилась

[1]) Отъ сближенія этого Намусъ съ греческимъ Νόμος (въ смыслѣ олицетворенія божественнаго *закона*) повидимому приходится отказаться. На самомъ дѣлѣ это есть, по всей вѣроятности, терминъ изъ языка и религіи халдейскихъ сабіевъ или мандеевъ, обозначающій особое проявленіе Духа Божія. См. изслѣдованія *Бранта* о мандейской религіи.

для Мухаммеда особая личная связь его съ Богомъ, установился фактъ его посланничества. А разъ этотъ фактъ былъ для него внѣ сомнѣнія, то впослѣдствіи всякій приливъ вдохновенія, всякое внутреннее побужденіе къ религіозной проповѣди, хотя и не сопровождавшееся никакими особенными явленіями въ области внѣшнихъ чувствъ и тѣлесной жизни, Мухаммедъ могъ совершенно искренно и добросовѣстно принимать за божественное внушеніе. А что тѣ первыя явленія не были измышлены Мухаммедомъ, а произошли дѣйствительно, это доказывается, во-первыхъ, произведеннымъ ими дѣйствіемъ, а во-вторыхъ, простотой и реальностью въ разсказѣ Мухаммеда. „Если бы онъ былъ шарлатаномъ", справедливо замѣчаетъ Августъ Мюллеръ, „то онъ не приминулъ бы сочинить побольше яркихъ и опредѣленныхъ описаній происшедшаго съ нимъ явленія, говорилъ бы о какомъ-нибудь ангелѣ съ крыльями и т. д. Между тѣмъ не только непосредственно послѣ своихъ припадковъ, но и впослѣдствіи, вспоминая о нихъ и настаивая на ихъ истинности въ виду враждебнаго отношенія къ его проповѣди со стороны корейшитовъ, по поводу новаго посѣтившаго его видѣнія, Мухаммедъ не успащаетъ факта никакими живописными подробностями. Вотъ какъ онъ говоритъ о немъ въ Сурѣ LIII (слѣдую нѣмецкому переводу помянутаго ученаго): „Воистину то было небесное откровеніе. Онъ самъ научилъ земляка вашего. — Онъ, сильный крѣпостью, Онъ, могучій. Тогда всталъ Онъ, какъ былъ Онъ, на небѣ небесъ. Потомъ сходилъ Онъ ближе и ближе, пока не сошелъ на два выстрѣла изъ лука или еще ближе. И открылъ Онъ слугѣ своему откровеніе,— не солгало сердце, что видѣлъ онъ. Или вы теперь спорите, что видѣлъ онъ? Уже видѣлъ онъ Его однажды нисходящимъ—у дерева въ концѣ сада—тамъ садъ отдохновенія—тогда дерево было покрыто листвою—не уклонялся въ сторону и не отвращался глазъ его (т. е. Мухаммеда)—воистину изъ чудесъ Господа своего величайшее увидѣлъ онъ".

## V.

### Сущность Ислама.—Вѣра Авраамова.—Отношеніе къ другимъ монотеистическимъ религіямъ.

Хотя Мухаммедъ придавалъ важность и чувственнымъ явленіямъ, сопровождавшимъ полученіе имъ божественнаго откровенія,—су-

щественнымъ для него было, конечно, самое это откровеніе, т. е. Коранъ. Коранъ собственно значитъ *чтеніе*; но это чтеніе было первоначально внутреннимъ, сердечнымъ воспріятіемъ божественныхъ глаголовъ, которые Мухаммедъ затѣмъ (иногда нѣсколько времени спустя) произносилъ вслухъ и диктовалъ своимъ близкимъ. Хотя Коранъ съ самаго начала представляется Мухаммедомъ какъ книга, но эта книга не похожа на обыкновенныя писанія—дѣло рукъ человѣческихъ; она существуетъ на небѣ и оттуда сообщена пророку: „Воистину Твой Богъ Властитель, Милосердный. Эта книга воистину идетъ отъ Владыки міровъ. Вѣрный духъ принесъ ее съ неба. *Онъ положилъ ее на сердце тебѣ*, чтобы ты былъ посланникомъ. Она изложена по-арабски и слогъ ея чистъ. Книги священныя и и древнія упоминаютъ о ней“ (Сура XXVI, 191—196).

Такова форма откровенія по Мухаммеду. Въ чемъ же онъ полагалъ самую сущность и главное содержаніе истинной религіи?

„Скажи тѣмъ, которые станутъ спорить съ тобою: *я отдалъ сердце мое Богу*, также и тѣ, что слѣдуютъ за мною“ (Сура III, 18).

„Скажи имъ: или мнѣ искать другого покровителя, кромѣ Бога? Онъ сотворилъ небо и землю. Онъ питаетъ и не питается. Я получилъ приказаніе—первый (изъ арабовъ)—обратиться къ Исламу и не давать равнаго Всевышнему“ (Сура VI, 14).

„Авраамъ сказалъ отцу своему Азару: воздамъ ли изваяніямъ поклоненіе, подобающее единому Богу? Ты и народъ твой во мракѣ глубокомъ. Мы показали Аврааму славу неба и земли, чтобы сдѣлать вѣру его непоколебимой. Когда ночь осѣнила его, онъ увидалъ звѣзду и воскликнулъ: вотъ мой Богъ! Но звѣзда исчезла, и онъ сказалъ: я не люблю того, что исчезаетъ. Увидѣвъ восходящую луну, онъ сказалъ: вотъ мой Богъ, но когда луна зашла, онъ прибавилъ: если бы Господь не просвѣтилъ меня, я былъ бы въ заблужденіи. Когда солнце появилось на востокѣ, онъ воскликнулъ: вотъ это мой богъ—онъ больше другихъ! Но когда солнце закатилось, онъ продолжалъ: Народъ мой! Я не причастенъ поклоненію вашимъ божествамъ, я поднимаю чело мое къ Создателю неба и земли; почитайте Его единаго; я не съ тѣми, что причисляютъ боговъ къ Богу“. (Тамъ же, 74—79).

„Они приравняли джиновъ Богу, а тѣ лишь созданія Его. Они приписываютъ Ему дѣтей въ невѣжествѣ своемъ. Хвала Богу, далече отъ Него такое богохульство (тамъ же, 100).

„Если они откажутся вѣрить ученію твоему, скажи имъ: *мнѣ*

*довольно и одного Бога.* Нѣтъ Бога кромѣ Него; на Него возложилъ я все довѣріе свое. Онъ — владыка верховнаго престола" (Сура IX, 130).

„Если вы будете невѣрны, то Богъ все-таки останется Владыкою неба и земли. Онъ богатъ, и хвала Его въ Немъ Самомъ" (Сура IV).

„Помните вы царя, который спорилъ съ Авраамомъ о Богѣ, давшемъ царство? Мой Богъ, сказалъ Авраамъ, Тотъ, Который даетъ жизнь и смерть.—Это я, отвѣчалъ нечестивецъ, даю жизнь и смерть.—Но мой Богъ, прибавилъ Авраамъ, поднимаетъ солнце съ востока—подними его съ запада!—Невѣрный остался въ смущеніи, ибо Всемогущій не просвѣщаетъ развратныхъ" (Сура II, 260).

„Богъ низводитъ дождь съ небесъ, и сухая земля становится плодородною,—не знакъ ли это для понимающихъ?" (Сура XVI, 67).

„Если бы во вселенной было много боговъ, ея разрушеніе было бы близко" (Сура XXI, 11).

„Мы внушили тебѣ принять вѣру Авраама, который былъ благочестивъ и не принадлежалъ къ идолопоклонникамъ". (Сура XVI, 124).

„Онъ начало и конецъ, Онъ явный и сокрытый, знаніе Его обнимаетъ все существующее" (Сура LVII, 3).

Хотя Богъ является Мухаммеду преимущественно со стороны своего безконечнаго величія, какъ Богъ силы, какъ всемогущій Вседержитель, этимъ не устраняются и другія существенныя для религіи стороны въ понятіи Божества. Въ VI Сурѣ Аллахъ называется *Богомъ истины*, а въ XVII читаемъ: „призывайте Бога, или призывайте Милосерднаго: эти два имени одинаково прекрасны". Съ чувствомъ подавляющаго величія Божія у Мухаммеда соединялось ясное понятіе о нравственномъ характерѣ Божества, о Его правдѣ и милосердіи. Свою проповѣдь онъ начинаетъ: „во имя Бога милосерднаго, милостиваго" *(бисмъ Иллахъ эр-рахманъ эр-рахимъ)*, и первая вступительная Сура есть чисто библейское славословіе: „хвала Богу, Владыкѣ міровъ, милосердному, милостивому, царю суднаго дня. Поклоняемся Тебѣ, Господи, и молимъ Тебя о помощи. Направь насъ на стезю спасенія, на стезю тѣхъ, кому Ты умножилъ благодѣянія Твои, кто не заслужилъ гнѣва Твоего и сохранился отъ заблужденія".

Единствомъ Божіимъ логически требуется единство человѣчества, связаннаго съ Богомъ, т. е. единство истинной религіи для

всѣхъ народовъ. Открыть истину однимъ и скрыть ее отъ другихъ было бы противно правдѣ и милосердію Божію. Отсюда уже явствуетъ, что Мухаммедъ не могъ смотрѣть на Коранъ, какъ на безусловно новое откровеніе. Человѣчество, единое по происхожденію, имѣло съ самаго начала одну истинную вѣру. „Богъ всѣхъ васъ создалъ изъ одного человѣка, и изъ него же Онъ образовалъ женщину, чтобы быть подругой ему“ (Сура VII, 189).—„Первоначально всѣ люди имѣли одну вѣру. Потомъ они предались религіознымъ спорамъ“ (Сура X, 20).

Когда вслѣдствіе этихъ споровъ у разныхъ народовъ возникли различныя заблужденія и ложныя религіи, Богъ каждому народу посылалъ пророка изъ среды его для возвращенія заблуждающихся къ единой истинѣ. „Всѣ народы имѣли посланиковъ (Божіихъ), судившихъ ихъ по правдѣ“ (тамъ же). „Всякому народу посылали Мы посланниковъ, проповѣдывавшихъ единаго Бога и отвращавшихъ отъ тагута (идола). Нѣкоторые открыли глаза для свѣта, другіе судомъ Божіимъ остались въ ослѣпленіи“ (Сура XVI, 38).

„Мухаммедъ рѣшительно отклоняетъ отъ себя притязаніе быть основателемъ или первымъ провозвѣстникомъ мусульманской религіи: „Исламъ, говоритъ онъ, есть религія Ноя, Авраама, Моисея, Іисуса“ (Сура XLII, 11).—„Скажи: мы вѣримъ въ Бога, въ то, что Онъ послалъ намъ, что Онъ открылъ Аврааму, Измаилу, Исааку, Іакову и двѣнадцати колѣнамъ, мы вѣримъ въ священныя книги, полученныя съ неба Моисеемъ, Іисусомъ и пророками, мы не полагаемъ между ними никакого различія—мы Ему предали себя“ (Сура III, 78).

Это единство и древность Ислама заставляютъ Мухаммеда осуждать всякую религіозную исключительность и требовать *одинаковаго* признанія всѣхъ исторически-различныхъ проявленій истинной религіи. „Тѣ, говоритъ онъ, которые, возставая противъ Бога и посланниковъ Его, полагаютъ между ними различіе, вѣря одному и отвергая другого, *создаютъ себѣ произвольную вѣру.* Это невѣрные, которые будутъ наказаны. Но тѣ, которые вѣруютъ въ Бога и посланниковъ Его, *безразлично* будутъ награждены“ (Сура IV, 149—150).

Такое безразличіе, относящееся собственно къ единой и истинной сущности всѣхъ монотеистическихъ религій и къ общему для всѣхъ ихъ провозвѣстниковъ факту божественнаго посланничества, не мѣшаетъ Мухаммеду относиться къ нимъ неодинаково съ другихъ точекъ зрѣнія. Прежде всего совершенно особенное значеніе долженъ

былъ имѣть для него отецъ всѣхъ вѣрующихъ, Авраамъ. Его традиціоннымъ именемъ освѣщалась, съ одной стороны, та національно-религіозная почва, на которой возникъ Исламъ, а съ другой стороны, это имя связывало новую религію съ прочими современными Мухаммеду „народами писаній", т. е. христіанами, іудеями, сабіями.

Если бы Мухаммедъ, намѣреваясь дать арабамъ религію, имѣлъ въ виду не истину, а укрѣпленіе ихъ національной особенности, то онъ долженъ былъ бы выставить на первый планъ не Авраама, а традиціоннаго родоначальника своихъ соплеменниковъ—Измаила, представить его пророкомъ, посланнымъ спеціально для арабовъ, а самого себя—возстановителемъ религіи Измаила. Но хотя Мухаммедъ ограничивалъ — особенно сначала—свое посланничество одними арабами, считая себя имѣющимъ порученіе отъ Бога именно къ этому народу, однако самое порученіе это состояло не въ томъ, чтобы укрѣплять арабскую національность и утверждать особое для этого народа исключительно предназначенное духовное начало, а въ томъ, чтобы проповѣдывать арабамъ истину единобожія. А традиціоннымъ представителемъ этой истины въ древности былъ не Измаилъ, а Авраамъ. Авраамъ не былъ національнымъ пророкомъ, онъ не былъ посланъ спеціально къ арабамъ; они почитали его вмѣстѣ съ другими народами—съ іудеями и христіанами. Выставляя Исламъ, какъ религію Авраама, Мухаммедъ надѣялся сдѣлать свою проповѣдь убѣдительной и принятіе ея нравственно-обязательнымъ для добросовѣстныхъ послѣдователей Моисея и Христа. Онъ надѣялся согласить монотеистическія религіи между собою, возвращая ихъ къ ихъ общему источнику. Если іудеи и христіане, думалъ онъ, искренно одобряютъ вѣру Авраама и считаютъ его родоначальникомъ своей религіи, то они должны принять и его, Мухаммедову, проповѣдь, такъ какъ онъ проповѣдуетъ имъ эту самую Авраамову вѣру и ничего болѣе. „Авраамъ не былъ,—читаемъ въ Коранѣ,—ни іудей, ни христіанинъ,—онъ былъ правовѣрный, мусульманинъ, поклонникъ единаго Бога. Ближе всѣхъ къ Аврааму тѣ, которые слѣдуютъ ему и этому посланнику (Мухаммеду) и вѣруютъ какъ онъ: Богъ глава вѣрующихъ" (Сура III, 60—61).

Тутъ уже Авраамъ не ставится въ ряду прочихъ пророковъ, и его религія не признается одною изъ безразлично-равныхъ формъ монотеизма, а выставляется какъ безусловная *норма* для другихъ монотеистическихъ религій. Это еще настойчивѣе подчеркивается въ Сурѣ второй, данной также въ Мединѣ, какъ и третья: „Евреи и

христіане говорятъ: примите нашу вѣру, если хотите встать на пути спасенія.—Отвѣчай имъ: мы слѣдуемъ вѣрѣ Авраама, который отказался кадить идоламъ и поклонялся только единому Богу.—Скажите: мы вѣруемъ въ Бога, въ книгу (откровеніе), намъ посланную, въ то, что было открыто Аврааму, Измаилу, Исааку, Іакову и родоначальникамъ двѣнадцати колѣнъ. Мы вѣримъ ученію Моисея, Іисуса и пророковъ; мы не дѣлаемъ между ними никакого различія, и мы Ему (Аллаху) себя предаемъ. Если христіане и евреи имѣютъ ту же вѣру, они находятся на томъ же пути; если уклоняются отъ него, то произведутъ съ тобою раздоръ, но Богъ дастъ тебѣ силу бороться съ ними, потому что Онъ слышитъ и понимаетъ все. Наша вѣра отъ Бога, и мы ей вѣрны. Кому какъ не Богу давать людямъ религіи? — Скажи имъ: станете ли вы спорить съ нами о Богѣ? Онъ Владыка и вашъ, и нашъ. У насъ наши дѣла, у васъ—ваши, *но вѣра наша чиста*. Скажете ли вы, что Авраамъ, Измаилъ, Исаакъ, Іаковъ и родоначальники колѣнъ Израилевыхъ были іудеи и христіане?" (Сура II, 129—134).

Выраженія: „наша вѣра отъ Бога" и „кому какъ не Богу давать людямъ религіи?" вполнѣ объясняютъ, въ какомъ смыслѣ нужно понимать признаніе Мухаммедомъ прочихъ откровеній безъ всякаго различія между ними. Всѣ эти откровенія происходятъ отъ Бога, но происходятъ *порознь*, безъ всякой генетической связи между собою; поэтому Коранъ вовсе не зависитъ отъ прежнихъ откровеній. Онъ согласенъ съ ними и подтверждаетъ ихъ, но онъ, какъ и они, посланъ *прямо* съ неба, отъ единаго Бога. „Нѣтъ Бога, кромѣ Бога живого и вѣчнаго. Онъ послалъ тебѣ книгу (откровеніе), содержащую истину, чтобы подтвердить писанія, бывшія прежде нея. Раньше ея Онъ ниспослалъ Пятикнижіе и Евангеліе для руководства людей. Нынѣ послалъ онъ просвѣщеніе" (Сура III, 1—2).

Идея постепеннаго откровенія Божія соотвѣтственно процессу духовнаго развитія человѣчества совершенно чужда Мухаммеду. Поэтому Мухаммедъ нигдѣ не выставляетъ ученіе Корана, какъ *высшую ступень* религіознаго развитія; признаваемое имъ превосходство этого ученія, равно какъ и вѣры Авраамовой, съ которой оно безусловно тождественно, состоитъ не въ большей полнотѣ или высшемъ развитіи религіозной истины, а единственно только въ томъ, что здѣсь эта истина остается въ своей первоначальной чистотѣ и простотѣ: „наша вѣра *чиста*". Всѣ пророки получали чистую вѣру съ неба, но затѣмъ она искажалась, частью отъ дѣйствія злого духа, частью по винѣ людей: „каждый разъ какъ мы посылали пророковъ, сатана примѣшивалъ заблужденіе къ ихъ ученію" (Сура XXII,51).

„Мы приняли, говоритъ Аллахъ, христіанъ въ завѣтъ свой, но они забыли часть нашихъ заповѣдей. Мы посѣяли между ними распри и ненависть, они погаснутъ лишь въ день воскресенія. Скоро они увидятъ, что̀ они сдѣлали“ (Сура V, 17).

Впрочемъ, помимо искаженій, вносимыхъ злобою сатаны и невѣрностью людей, въ монотеистическихъ религіяхъ есть и первоначальныя различія, происходящія отъ самого Бога. Эти различія касаются не вѣры, а заповѣдей. Вѣра въ единаго Бога и Его праведный судъ одна и та же во всѣхъ откровеніяхъ, но заповѣди Богъ даетъ различнымъ народамъ разныя. „Богъ могъ соединить васъ всѣхъ въ одной религіи, но Онъ хотѣлъ испытать, будете ли вы вѣрны различнымъ Его заповѣдямъ“ (Сура V, 53).

Поэтому Мухаммедъ, насколько онъ оставался послѣдовательнымъ, не требовалъ отъ іудеевъ и христіанъ принятія Корана, какъ непремѣннаго условія спасенія: они обязаны только исполнять заповѣди своей религіи: „Скажи: о люди Писанія! у васъ нѣтъ никакого основанія, если вы не соблюдаете заповѣдей Божіихъ, данныхъ въ законѣ и Евангеліи. Книга (откровеніе), полученная тобою отъ Господа твоего, увеличитъ ослѣпленіе многихъ изъ нихъ; но ты не тревожься судьбою невѣрныхъ. Вѣрные іудеи, сабіи и христіане, вѣрующіе въ Бога и въ послѣдній день, и добродѣтельно живущіе, будутъ избавлены отъ страха и мученій“ (Тамъ же, 72—73).

## VI.

### Взглядъ Мухаммеда на самого себя.

Несмотря на испытанное имъ въ „благословенную ночь“ и на дальнѣйшіе случаи вдохновенія и экстаза, повторявшіеся съ нимъ болѣе или менѣе сильно и явственно при возвѣщеніи другихъ главъ Корана, Мухаммедъ никогда не приписывалъ себѣ сверхчеловѣческаго достоинства и настаивалъ только на истинѣ получаемыхъ имъ свыше откровеній, не подтверждая ихъ никакими знаменіями и прорицаніями.

„Мухаммедъ только посланникъ Божій; другіе посланники ему предшествовали. Если бы онъ умеръ или былъ убитъ, неужели вы покинете его ученіе? Ваше отступленіе повредило бы не Богу, а вамъ самимъ“ (Сура III, 138).

Въ Сурѣ IV находимъ слѣдующее заявленіе объ ограниченности

знанія у Мухаммеда: „Мы открыли тебѣ часть нашего посланничества; есть другая, относительно которой мы оставили тебя въ невѣдѣніи". — „Служеніе посланнаго состоитъ только въ проповѣдываніи" (Сура V).

„Я не говорилъ вамъ, что обладаю небеснымъ сокровищемъ, что знаю тайны или что я—ангелъ. Я проповѣдывалъ только то, что мнѣ открыто" (Сура VI, 50).

„Если бы будущее было мнѣ открыто, я собралъ бы себѣ сокровища и обезопасилъ бы себя отъ всякихъ ударовъ судьбы. Но я только человѣкъ, обязанный возвѣщать вѣрующимъ угрозы и обѣтованія Божіи" (Сура VII, 188).

„Я не могу ничего измѣнить,—пишу только то, что получилъ черезъ откровеніе" (Сура X, 16).

„Если бы какая-нибудь моя заповѣдь, говорилъ Аллахъ Мухаммеду, вышла у тебя изъ памяти, или если бы у тебя требовали, чтобы ты открылъ сокровища, или чтобы тебя сопровождали ангелы,—не огорчайся. Твое служеніе только въ проповѣданіи. Управленіе всѣмъ существующимъ принадлежитъ Богу" (Сура XI, 15).

„Скажи: я такой же человѣкъ, какъ вы. Я только получилъ откровеніе, что Богъ вашъ есть Богъ единый" (Сура XVIII, 110).

„И прежде тебя, говоритъ Аллахъ, мы посылали вдохновенныхъ мужей,—спросите у людей Писанія. Мы не давали имъ призрачныхъ тѣлъ; они не оставались вѣчно на землѣ" (Сура XXI, 7—8).

„Ты не былъ съ Моисеемъ на западной сторонѣ горы, когда мы возложили на него наше порученіе. Ты не былъ въ числѣ свидѣтелей... Ты не былъ на склонѣ горы Синай, когда мы призвали Моисея. Но божественное милосердіе избрало тебя проповѣдывать народу, у котораго не было прежде посланныхъ, чтобы онъ открылъ глаза для свѣта" (Сура XXVIII, 44—46).

„Скажи: я не первый изъ посланныхъ. Я не знаю, что будетъ со мною и съ вами. Я слѣдую тому, что мнѣ открыто. Мнѣ поручено только проповѣдывать" (Сура XLVI, 8).

Такъ какъ „люди писаній" были мусульманами прежде Корана (Сура XXVIII, 53), то миссія Мухаммеда къ нимъ прямо не относится; онъ посланъ къ арабамъ, не имѣвшимъ откровенія прежде него: „прежде тебя мы не посылали имъ ни книги, ни апостоловъ (Сура XXXIV, 43).

Коранъ есть писаніе для арабовъ; онъ не отмѣняетъ Пятикнижія и Евангелія для получившихъ эти книги, но онъ замѣняетъ ихъ для арабовъ. Религіозный законъ остается прежній для народовъ, полу-

чившихъ писанія; и на землѣ, и въ послѣдній день каждый изъ нихъ судится своимъ пророкомъ и по своей книгѣ.

„Христіане пусть судятъ по Евангелію; кто не судитъ сообразно тому, что ниспослалъ Аллахъ, поступаетъ превратно“ (Сура V, 51).

„Изъ каждаго народа мы воздвигнемъ въ этотъ (послѣдній) день свидѣтеля, чтобы свидѣтельствовать противъ него: ты будешь свидѣтельствовать противъ этихъ (т. е. арабовъ)“ (Сура XVI, 91).

„Покинемъ ли мы нашихъ боговъ, говорятъ они, ради безумнаго поэта? Тотъ, кого они такъ называютъ, просвѣщенный свѣтомъ истины, пришелъ подтвердить посланничество пророковъ. А вы—вы испытаете жестокую казнь—воздаяніе праведное за ваши дѣла“ (Сура XXXVII, 36).

## VII.

### Первыя возраженія, встрѣченныя Мухаммедомъ.

Увѣренность Мухаммеда въ открывшейся ему религіозной истинѣ единаго, живого и праведнаго Бога и въ своемъ призваніи возвѣщать эту истину соплеменникамъ, погруженнымъ въ невѣдѣніе и нечестіе,—эта увѣренность могла только укрѣпляться отъ тѣхъ возраженій, которыя ему пришлось услышать отъ этихъ своихъ соплеменниковъ. Всѣ такія возраженія имѣли совершенно внѣшній характеръ и къ существу дѣла совсѣмъ не относились. Вотъ самое сильное изъ нихъ: „Когда убѣждаютъ невѣрныхъ принять откровеніе Божіе, они возражаютъ: *мы слѣдуемъ вѣрѣ нашихъ отцовъ.*—Должны ли они ей слѣдовать, справедливо замѣчаетъ Мухаммедъ, если отцы ихъ ходили во тьмѣ невѣдѣнія и заблужденія?“ (Сура II, 165).

А что отцы дѣйствительно заблуждались,—это Мухаммедъ подтверждаетъ указаніемъ на безнравственные обычаи у арабовъ, освящавшіеся вѣрою отцовъ, въ особенности на принесеніе въ жертву дѣтей и на закапываніе въ землю новорожденныхъ дочерей.

„*Богъ не можетъ повелѣвать преступленій. Скажи: Богъ повелѣваетъ мнѣ правду*“ (Сура VII, 27—28).

Это заявленіе, сдѣланное въ Меккѣ, выражаетъ основное религіозное настроеніе Мухаммеда и указываетъ на внутреннюю raison d'être мусульманства.

Аргументъ „отъ вѣры отцовъ“ вѣроятно часто выставлялся противъ Мухаммеда, такъ какъ онъ неоднократно возвращается къ нему

въ Коранѣ. Такъ въ Сурѣ XLIII, 22—23: „каждый разъ, какъ наши служители (говоритъ Аллахъ) проповѣдывали истинную вѣру въ какомъ-нибудь городѣ, старѣйшины народа держали имъ одну и ту же рѣчь: мы слѣдуемъ вѣрѣ нашихъ отцовъ. Скажи: какъ! Даже если я приношу вамъ вѣру болѣе правую, чѣмъ вѣра вашихъ отцовъ? Но они говорили: мы не вѣримъ твоему посланничеству".

Такъ какъ отвѣтъ Мухаммеда, что отцамъ должно слѣдовать не во всемъ, а только въ хорошемъ, былъ въ своемъ общемъ внутреннемъ смыслѣ мало доступенъ толпѣ, то Мухаммедъ даетъ ему другую, болѣе конкретную и внушительную форму: напоминающую евангельское: *вы отца вашего діавола есте:* „когда убѣждаешь ихъ принять религію, посланную Богомъ съ неба, они говорятъ: мы слѣдуемъ богопочитанію нашихъ отцовъ. *Не послѣдуютъ ли они и за сатаной, когда онъ позоветъ ихъ въ вѣчный огонь?*" (Сура XXXI, 20).

Другіе столь же естественные, но еще болѣе слабые и существу дѣла чуждые аргументы, противопоставлявшіеся Мухаммеду его невѣрующими соотечественниками (аргументы, также извѣстные намъ изъ Евангелія), состояли въ требованіи чудесъ для подтвержденія божественной миссіи и въ указаніи на внѣшнюю незначительность проповѣдника. Такіе аргументы не могли затруднить Мухаммеда. На требованіе чудесъ онъ отвѣчаетъ: „Прежніе пророки творили чудеса, а невѣрующіе ихъ все-таки убили" (Сура III, 180).

„Чудеса во власти Божіей, но Онъ ихъ не совершаетъ потому, что, и видя ихъ, вы остались бы въ невѣріи... Если бы мы ангеловъ съ неба послали, и мертвые говорили имъ, и мы собрали бы передъ ними всѣ чудеса,—не повѣрили бы" (Сура VI, 109, 111).

„Если бы Коранъ двигалъ горы, раздѣлялъ землю пополамъ и заставлялъ говорить мертвыхъ, — они не повѣрили бы" (Сура XIII, 30).

„Невѣрные сказали": мы не повѣримъ твоему посланничеству, если ты не вызовешь изъ земли источника живой воды, или ручья среди сада, или если ты не опустишь свода небеснаго и не покажешь намъ открыто Бога и ангеловъ, или не построишь золотого дома, или не взойдешь на небо по лѣстницѣ. Да и тогда не повѣримъ, если не пришлешь съ неба книгу, которую мы могли бы читать. Скажи: „хвала Всевышнему! я только человѣкъ, посланный къ вамъ!" (Сура XVII, 93—96).

„Если бы они видѣли сводъ небесный, обрушивающійся на ихъ головы, они сказали бы: „это скученныя облака" (Сура LII, 44).

Для самого Мухаммеда, если не для его невѣжественныхъ противниковъ, болѣе всего убѣдительна судьба прежнихъ проповѣдниковъ истины и народовъ, отвергавшихъ ихъ.

„И прежде тебя смѣялись надъ Нашими служителями, но вышло худо для смѣявшихся“ (Сура XXI, 42).

„Каждый народъ отвергалъ посланничество посланнаго къ нему: всѣ народы погибли одинъ за другимъ. Они называли Нашихъ служителей обманщиками, и они погибли“ (Сура XXIII, 46).

„Они обвиняютъ Исламъ во лжи,—они услышатъ новость, надъ которой не будутъ смѣяться“ (Сура XXVI, 5).

„Когда они слышатъ божественное ученіе, они говорятъ: это простой человѣкъ. Онъ хочетъ отвратить насъ отъ вѣры отцовъ. Коранъ — это ложныя выдумки, басни. Ослѣпленные нечестіемъ, они называютъ ложью истину, которая блещетъ предъ ихъ глазами... Народы, бывшіе прежде нихъ, обвиняли въ обманѣ посланниковъ вѣры, но не получили и десятой доли того, что было имъ назначено. Они называли обманщиками посланныхъ Моихъ, но какъ ужасно было Мое мщеніе!“ (Сура XXXIV, 42, 44).

Были нѣкогда въ Аравіи два идолопоклонническіе народа—Темудъ и Адъ. „Служители вѣры проповѣдывали имъ поклоненіе единому Богу. Они отвѣчали: „если бы Онъ хотѣлъ насъ просвѣтить, Онъ послалъ бы намъ ангеловъ“ (Сура XLI, 13). Темудъ и Адъ погибли безслѣдно.

Особенно поучительнымъ для Мухаммеда представляется примѣръ фараона, противившагося Моисею. „Египетскіе волхвы, убѣжденные чудесами Моисея, сказали: „мы вѣруемъ во Всевышняго, Бога Моисея и Аарона“.—Фараонъ сказалъ: „развѣ вы можете вѣрить безъ моего позволенія?“ (Сура, XXVI, 45—48).

„Пусть Моисей будетъ казненъ смертью, сказалъ царь, я боюсь, чтобы онъ не заставилъ народъ мой перемѣнить религію и чтобы онъ не разорилъ моего государства“ (Сура XL, 27).

„Развѣ я не заслуживаю предпочтенія (говоритъ фараонъ) передъ низкимъ обманщикомъ? Онъ едва умѣетъ говорить. Украшенъ ли онъ золотыми браслетами? Сопровождаютъ ли его полчища ангеловъ?“ Фараонъ обвинялъ своихъ подданныхъ въ легкомысліи, и они послушались его, потому что были нечестивы. Преступленія ихъ вызвали гнѣвъ небесный, и они были поглощены водами. Наказаніе ихъ будетъ служить примѣромъ для потомства“ (Сура XLIII, 51—56).

„Старѣйшины народа отвѣчали Ною (когда онъ имъ проповѣдывалъ единаго Бога): „ты такой же человѣкъ, какъ мы; подлая чернь по-

слѣдовала за тобою безъ разсужденія. У тебя нѣтъ никакихъ заслугъ, которыя возвышали бы тебя надъ нами. Мы считаемъ тебя обманщикомъ“ (Сура XI, 29).

Непримиримые противники Мухаммеда ставили ему въ укоръ даже то, что онъ проповѣдывалъ на общепонятномъ арабскомъ языкѣ. Въ своемъ краткомъ отвѣтѣ Мухаммедъ удачно характеризуетъ подобныя возраженія: „если бы мы изложили Коранъ на языкѣ невѣдомомъ, они закричали бы: „почему онъ не изложенъ ясно“ (Сура XLI, 44).

## VIII.

### Ученіе Корана о предопредѣленіи и свободѣ. — Вѣра и добрыя дѣла.

Неодолимое упорство противниковъ Мухаммеда въ отверженіи истины, возвѣщаемой имъ по повелѣнію Божію,—упорство, плохо прикрываемое явно недобросовѣстными аргументами, естественно навело Мухаммеда на мысль, что эти его противники, такъ же какъ и предшественники ихъ среди другихъ племенъ, отвергавшіе прежнихъ пророковъ, дѣлали это не по неразумію, а по злой волѣ, что всѣ они—люди безповоротно осужденные, предопредѣленные къ погибели. Этотъ взглядъ неоднократно высказывается въ Коранѣ и занялъ, какъ извѣстно, видное положеніе въ послѣдующемъ мусульманскомъ богословіи. Не правы однако тѣ историки (между прочимъ и такой объективный критикъ Ислама, какъ Авг. Мюллеръ), которые приписываютъ Мухаммеду нелѣпый и богохульный догматъ *о предопредѣленіи ко злу*, т. е. что Богъ *по произволу Своему* предназначилъ однимъ быть добрыми и спастись, а другимъ—быть злыми и погибнуть. Такой взглядъ можно находить въ отдѣльныхъ изреченіяхъ Корана только вслѣдствіе неспособности Мухаммеда къ точному и раздѣльному выраженію отвлеченныхъ идей. Но если у него не было связной и послѣдовательной богословской системы, то у него нельзя отнять живого религіознаго сознанія, открывавшаго ему Бога истины, Бога праведнаго и милосерднаго. Если не логическая мысль, то сердечное чувство и истинное благочестіе препятствовали Мухаммеду представлять Бога несправедливымъ. Поэтому его вѣра въ предопредѣленіе погибающихъ требуетъ другого объясненія, основанія для котораго мы находимъ въ томъ же Коранѣ. Нужно различать

двѣ мысли: 1) Люди упорствуютъ въ невѣріи потому, что они *произвольно* осуждены Богомъ на безповоротную злобу и погибель,—этой мысли Мухаммедъ нигдѣ прямо не высказывалъ и, на нашъ взглядъ, *не могъ* высказывать; и 2) когда люди непреодолимо упорствуютъ въ невѣріи—это значитъ, что они осуждены на гибель *всевѣдущимъ* Богомъ, Который, зная, что они, въ глубинѣ души своей, безповоротно предпочли зло добру, не заботится болѣе объ ихъ спасеніи, а напротивъ, для своихъ провиденціальныхъ цѣлей ожесточаетъ еще болѣе сердца ихъ (все равно уже ожесточенное и погибшее), какъ Онъ ожесточилъ сердце фараона, чтобы Моисей прославился великими знаменіями. Такова Мухаммедова мысль о предопредѣленіи, основанномъ не на произволѣ Божіемъ, а на Его всевѣдѣніи и вседѣйственности, на которыя много разъ и съ особымъ удареніемъ указывается въ Коранѣ.

„Богъ держитъ въ рукахъ Своихъ ключи сокровеннаго. Онъ одинъ его знаетъ. Онъ знаетъ все, что̀ на землѣ и въ глубинѣ моря. Листъ съ дерева не падетъ безъ Его вѣдѣнія. Нѣтъ зернышка на землѣ, которое не было бы записано въ книгѣ очевидности“ (Сура VI, 59).

„Все записано въ книгѣ очевидности“ (Сура XI, 8).

„Богъ знаетъ, что̀ женщина носитъ въ утробѣ своей, насколько ея uterus сжимается или расширяется. Все взвѣшено передъ Нимъ“ (Сура XIII, 9).

То, что̀ дѣлаетъ человѣкъ, дѣлаетъ не онъ, а Богъ чрезъ него: „не вы ихъ убили (враговъ Ислама), они пали подъ мечомъ Всемогущаго. Не ты, Мухаммедъ, напалъ на нихъ, а Богъ, чтобы показать вѣрный знакъ своего покровительства. Онъ знаетъ и слышитъ все“.

Но если все будущее, такъ же какъ настоящее и прошедшее, написано въ книгѣ очевидности, т. е. дано во всевѣдѣніи Божіемъ, и если все, что̀ совершается, даже внѣшнія дѣла самого человѣка, всецѣло зависятъ отъ Божественнаго всемогущества и собственно имъ совершаются,—этимъ еще свобода человѣка не упраздняется, а только вводится въ предѣлы чисто внутренняго, нравственнаго отношенія его къ Богу. Сдѣлать какое-нибудь внѣшнее дѣло, произвести какую-нибудь реальную перемѣну въ предопредѣленномъ отъ Бога ходѣ вещей человѣкъ самъ по себѣ не можетъ, но быть добрымъ или злымъ, принять или отвергнуть предлагаемый ему законъ Божій, оставаться вѣрнымъ этому закону или отступить отъ него, однимъ словомъ, быть въ сердцѣ своемъ съ Богомъ, или противъ Бога—это зависитъ отъ самого человѣка. Что невѣрные были истреблены мусульманами—это

было дѣло Всемогущаго, но что одни были вѣрными, а другіе невѣрными—это зависѣло отъ нихъ самихъ.

Отношеніе Бога къ творенію, требующее внутренней свободы этого послѣдняго, указано въ слѣдующемъ замѣчательномъ текстѣ Суры XXXIII, 72: „Мы предложили (говоритъ Аллахъ) истинную вѣру небесамъ, землѣ, горамъ,—они не посмѣли принять ее. Они трепетали передъ этимъ бременемъ. Человѣкъ принялъ его, и сталъ неправеднымъ и безсмысленнымъ“.

Конечно, совмѣстность предопредѣленія и свободы, даже при ограниченіи этой послѣдней однимъ внутреннимъ нравственнымъ отношеніемъ человѣка къ Богу, представляетъ большія теоретическія трудности; но Мухаммедъ не былъ философомъ, и отъ него нельзя требовать не только разрѣшенія, но и пониманія этихъ трудностей. А все, что̀ требуется для элементарнаго религіозно-нравственнаго уравновѣшенія этихъ двухъ противоположныхъ началъ, дано въ Коранѣ.

Все существующее происходитъ отъ Бога; безъ Него человѣкъ не можетъ совершить ничего положительнаго; во всѣхъ своихъ нормальныхъ дѣйствіяхъ онъ пользуется помощью Божіей; отдѣльно отъ Бога онъ не производитъ ничего существующаго, а только извращаетъ таковое.

„Человѣкъ окруженъ ангелами, которые непрерывно смѣняются. Богъ поручилъ имъ хранить его. Онъ отнимаетъ свою благодать только тогда, когда человѣкъ извратилъ себя“ (Сура XIII, 12).

Это извращеніе человѣкомъ себя ни мало не измѣняетъ не только міроваго порядка, но и хода человѣческой исторіи.

„Всякій народъ имѣетъ свой назначенный предѣлъ; онъ не можетъ ни ускорить, ни отсрочить его“ (Сура X, 50).

„Всякая книга (т. е. всякое откровеніе) имѣетъ свое назначенное время“ (Сура XIII, 38).

Отъ человѣка зависитъ только его личная судьба: если онъ вѣритъ и исполняетъ заповѣди Божіи, онъ спасается и въ будущей жизни пользуется безконечными наслажденіями; если не вѣритъ и не исполняетъ повелѣнное ему, осуждаетъ себя на погибель въ вѣчномъ огнѣ. Для практическихъ задачъ религіи этого конечно достаточно. Въ Коранѣ встрѣчаются впрочемъ какъ бы слабые намеки и на болѣе возвышенные мотивы для вѣры и праведной жизни. Указывается мимоходомъ на то, что только жизнь въ Богѣ есть истинное существованіе, а все остальное только призракъ.

„Все, что̀ есть на землѣ, пройдетъ; только ликъ Божій пребудетъ вѣчно. Слава и величіе окружаютъ его“ (Сура LV, 27).

„Жизнь человѣческая есть обманчивое наслажденіе“ (Сура III, 182).

„Жизнь міра—легкая игра. Истинная жизнь только въ вѣчныхъ обителяхъ. Если-бъ они это знали!“ (Сура XXIX, 64).

„Эта жизнь—пустая игра, но вѣра и страхъ Господень будутъ имѣть свою награду“.

Вѣра есть именно то, что̀ связываетъ человѣка съ истинной жизнью; только вѣруя въ Бога, человѣкъ увѣренъ и въ своей собственной жизни, которая сама по себѣ, безъ этой вѣры, есть игралище всякихъ случайностей и жертва всякихъ враждебныхъ силъ. Для религіознаго сознанія это имѣетъ не только теоретическій, но главнымъ образомъ практическій смыслъ. Съ особенной яркостью и живостью это выражается въ двухъ заключительныхъ Сурахъ Корана: CXIII и CXIV, которыя хронологически принадлежатъ къ самымъ раннимъ вдохновеніямъ Мухаммеда въ Меккѣ.

„Скажи: я предаюсь вѣрой моей Богу утра, чтобы Онъ избавилъ меня отъ золъ, осаждающихъ человѣчество; отъ вліяній луны, покрытой мракомъ; отъ колдовства тѣхъ, что дуютъ на узлы, и отъ черныхъ замысловъ завистника“.

„Скажи: я предаюсь вѣрой моею Господу людей, Царю людей, чтобы Онъ избавилъ меня отъ искушеній сатаны, который вдыхаетъ зло въ сердце, и чтобы онъ защитилъ меня отъ козней джинновъ и злодѣевъ“.

Коранъ различаетъ двѣ степени вѣры: первая, низшая, которую собственно нельзя называть вѣрой, хотя и она имѣетъ свою цѣну, состоитъ въ признаніи единаго Бога и внѣшнемъ повиновеніи Его посланному; вторая, высшая ступень, состоитъ во всецѣлой преданности Богу и святому дѣлу (т. е. дѣлу установленіяи распрост раненія единобожія).

„Арабы говорятъ: „мы вѣруемъ“. Отвѣчай имъ: „вы не вѣруете; говорите лучше: мы исповѣдуемъ Исламъ. Вѣра еще не проникла въ сердца ваши. Но, если вы повинуетесь Богу и посланному Имъ, ваши дѣла не потеряютъ цѣны своей. Господь снисходителенъ и милосердъ“.

„Истинно вѣрные,—это тѣ, которые безо всякаго сомнѣнія вѣрятъ Богу и посланному Имъ и жертвуютъ для святого дѣла своей жизнью и богатствами“ (Сура XLIX, 14, 15).

Мы нигдѣ не находимъ въ Коранѣ признанія отвлеченной, чисто-теоретической вѣры: Мухаммедъ никогда не раздѣляетъ вѣру отъ дѣлъ вѣры. Но, признавая въ вѣрѣ разныя степени, онъ допускаетъ

соотвѣтственныя степени и въ дѣлахъ вѣры. Совершенная вѣра выражается на дѣлѣ въ полномъ самопожертвованіи; низшая степень вѣры довольствуется и меньшими дѣлами—исполненіемъ необходимыхъ предписаній религіи и нравственности. Только это послѣднее обязательно для всѣхъ. А о такой мнимой вѣрѣ, которая не выражается ни въ какихъ добрыхъ дѣлахъ, въ Коранѣ даже не упоминается. Мухаммедъ всегда стоитъ на нераздѣльной религіозно-этической точкѣ зрѣнія. Это совершенно понятно, ибо необходимо связано съ самой идеей о Богѣ. Такъ какъ Богъ не есть только вседержительная невѣдомая *сила*, а имѣетъ опредѣленное свойство, или характеръ, такъ какъ Онъ, по существу Своему, есть Богъ Праведный, Милосердный и Святой (т. е. чисто-духовный), то и законъ Божій состоитъ не изъ произвольныхъ и непонятныхъ требованій и предписаній, а имѣетъ опредѣленный этическій характеръ,—изъ нравственныхъ свойствъ „Бога людей" вытекаютъ для вѣрующаго человѣка и опредѣленныя нравственныя заповѣди. Для вѣрующихъ Богъ не есть неопредѣленная величина, они всегда знаютъ, чего хочетъ отъ нихъ Богъ, что̀ Ему пріятно и что̀ непріятно. И точно также невѣрный всегда за разъ нарушаетъ и религіозную, и нравственную заповѣдь, оскорбляя вмѣстѣ и Бога, и ближняго! *„Онъ не увѣровалъ въ Бога Великаго, онъ не позаботился о пищѣ бѣднаго"* (Сура LXIX, 33, 34).

„Онъ говоритъ: „Господь пренебрегаетъ мною". — Нѣтъ! Но вы презираете сироту. Вы не спѣшите насытить бѣднаго. Вы съ жадностью пожираете наслѣдства. Вы страстно любите богатства" (Сура LXXXIX, 17—21).

„Справедливость—сестра благочестія. — Богъ обѣщаетъ милосердіе Свое и славную награду тѣмъ, кто съ вѣрой соединяетъ заслугу добрыхъ дѣлъ".

„Богъ отнимаетъ благословеніе Свое отъ лихоимства и изливаетъ его на милостыню. Онъ ненавидитъ невѣрныхъ и нечестивыхъ. Но вѣрующіе, которые будутъ дѣлать добро, совершать молитву и творить милостыню, будутъ имѣть награду свою у Бога,—они будутъ избавлены отъ страха и казни" (Сура II, 277).

„Если вашему должнику трудно заплатить, дайте ему срокъ, а если хотите сдѣлать еще лучше, отпустите ему долгъ его. О, если бы вы знали!" (тамъ же, 280).

„Богъ взыщетъ съ каждаго лишь по силамъ его. Всякій будетъ имѣть за себя свои добрыя дѣла и противъ себя содѣянное имъ зло". Но, выставляя этотъ общій принципъ, Коранъ постоянно возвращается

къ идеѣ милосердія Божія, напримѣръ въ слѣдующей молитвѣ, выражающей также нераздѣльность религіозно-нравственнаго настроенія Мухаммеда:

„Господи! не карай насъ за грѣхи забвенія. Прости намъ грѣхи наши. Не налагай на насъ бремя отцовъ нашихъ. Не обременяй насъ сверхъ силъ нашихъ. Яви слугамъ Твоимъ прощеніе и снисхожденіе. Сжалься надъ нами: Ты покровитель нашъ“ (тамъ же, 286).

Религіозно-этическому характеру Мухаммедовой проповѣди противорѣчатъ повидимому такія изреченія: „Идолопоклонство хуже убійства“ (тамъ же).—„Опасность измѣнить истинной вѣрѣ хуже убійства“ (тамъ же, 187). — „Богъ не проститъ многобожія. Онъ отпускаетъ по волѣ Своей всѣ другія преступленія; но многобожіе больше всѣхъ беззаконій“ (Сура IV, 116). Не нужно, однако, забывать, что языческій культъ дѣйствительно находился въ тѣснѣйшей связи съ дѣлами гораздо худшими простого убійства (принесеніе въ жертву дѣтей, безмѣрный развратъ), такъ что и эта безпощадность Мухаммеда имѣла не исключительно религіозное, а религіозно-нравственное основаніе.

Главное дѣло вѣры относительно Бога есть молитва, относительно ближняго—милостыня, относительно собственной своей природы—воздержаніе, или постъ. Мухаммедъ не только по личному чувству находилъ въ молитвѣ единственное настоящее наслажденіе, но онъ видѣлъ въ ней дѣло величайшей важности.

„Когда служитель Божій остановился, чтобы молиться, джинны столпились кругомъ него, чтобы его слушать“ (Сура LXXII, 19).

Милостыня въ Исламѣ также не есть только внѣшнее предписаніе, а представляется, какъ выраженіе истиннаго религіозно-нравственнаго настроенія относительно ближняго,—такого настроенія, которое опредѣляется не формальной справедливостью, а милосердіемъ, которое побуждаетъ давать другому даромъ и не воздавать зломъ за зло.

„Мы кормимъ васъ ради одного Бога. Мы не ищемъ отъ васъ ни награды, ни благодарности“ (Сура LXXVI, 9).

„Если вы мстите за себя, пусть мщеніе не превышаетъ обиды; *но кто перенесетъ терпѣливо, будетъ лучше для него*: итакъ, переносите терпѣливо обиды“ (Сура XVI, 128).

Воздержаніе предписывается Кораномъ не въ смыслѣ умерщвленія плоти, а лишь въ смыслѣ умѣренности для сохраненія чистоты душевной и нравственной свободы.

Изъ этихъ трехъ основныхъ религіозно-нравственныхъ заповѣ-

дей важнѣе всѣхъ для человѣка средняя: милосердное отношеніе къ ближнимъ. Возношеніе души къ *невидимому* Богу трудно для людей матеріальныхъ; такъ же тяжело имъ сопротивляться влеченіямъ низшей природы и соблюдать воздержаніе; но быть милосерднымъ одинаково способно всякое нравственное существо; быть добрымъ или злымъ зависитъ отъ внутренней сущности самого человѣка. Поэтому читаемъ въ Коранѣ: „Знаешь ли, что̀ есть *вершина* (добродѣтели)? Выкупить плѣннаго, накормить въ дни голода сироту ближняго и нищаго безвѣстнаго“ (Сура ХС, 12—15).

## IX.

### Ученiе о будущей жизни.

Мы видѣли, что, по Корану, Богъ предложилъ человѣчеству—черезъ своихъ пророковъ и посланныхъ—истинную вѣру, и человѣчество приняло это предложеніе. Тѣмъ самымъ устанавливался между Богомъ и людьми завѣтъ или договоръ, по которому человѣкъ обѣщаетъ сохранять вѣру въ единаго Бога и исполнять Его заповѣди, а Богъ обѣщаетъ вѣрному человѣку вѣчное блаженство. Нарушеніе этого договора невозможно со стороны Бога истины и правды, нарушеніе же его со стороны человѣка вредитъ только ему самому.

„Если вы будете невѣрны, то Богъ все-таки останется Владыкою неба и земли. Онъ богатъ и хвала Его въ Немъ Самомъ“ (Сура IV, 130).

„Сектанты много спорили, но горе тому, кто не вѣритъ собранію великаго дня“ (Сура XIX, 38).

Ученіе объ откровеніи въ смыслѣ завѣта или договора между Богомъ и человѣкомъ необходимо восполняется ученіемъ о послѣднемъ судѣ, какъ реализаціи этого договора. „День великаго собранія“ занимаетъ очень важное мѣсто въ Коранѣ. Это одинъ изъ главныхъ догматовъ.

„Проповѣдуй Коранъ боящимся. *Возвѣщай имъ, что они будутъ собраны передъ Вѣчнымъ*, что у нихъ нѣтъ другого защитника и покровителя, дабы они ходили съ опасеніемъ“ (Сура VI, 51).

„Кто хочетъ, пусть вѣруетъ, а кто не хочетъ, пусть остается невѣрующимъ. Для этихъ у насъ (у Бога) готовъ огонь... А кто вѣруетъ и творитъ добрыя дѣла, ихъ награда не погибнетъ. Для нихъ—сады Эдема“ (Сура XVIII, 28—30).

Послѣ „дня великаго собранія“ „преграда воздвигнется между избранными и осужденными“ (Сура VII, 44).

Вмѣсто „избранные“ и „осужденные“ въ Коранѣ можно встрѣтить другіе термины: „мусульмане“ и „невѣрные“, но основанные на этомъ упреки въ фанатизмѣ и религіозной исключительности были бы несправедливы—по крайней мѣрѣ относительно самого Мухаммеда и его откровенія. Конечно, и по Мухаммеду, спасутся только послѣдователи Ислама, но мы знаемъ рѣшительное заявленіе того же Корана, что Исламъ былъ прежде Мухаммеда, что Авраамъ и всѣ держащіеся вѣры Авраамовой—истинные мусульмане. Къ такимъ принадлежатъ и іудеи, и христіане, исполняющіе законъ своихъ писаній; если они окажутся правыми по закону своему, то также получатъ вѣчную жизнь. Съ другой стороны люди, только наружно принимающіе Коранъ, но въ душѣ враждебные или равнодушные къ нему, такъ называемые лицемѣры или „трусы“ (*эльмунафикунъ*), не суть настоящіе мусульмане и не получатъ части своей съ избранными. Такимъ образомъ, согласно основной точкѣ зрѣнія Мухаммеда, окончательная судьба человѣка опредѣляется не исключительно религіознымъ, а религіозно-нравственнымъ условіемъ; эта судьба рѣшится не произволомъ Высшей силы и не фактомъ исповѣданія той или другой религіи, а внутреннимъ отношеніемъ человѣка къ добру и злу, дѣйствительнымъ принятіемъ закона Божія со стороны человѣка. Вотъ главные относящіеся сюда тексты Корана:

„Добродѣтельный человѣкъ и злой работаютъ каждый за себя. Богъ никому не сдѣлаетъ неправды“ (Сура XLI, 46).

„До Него (Бога) конечно не доходитъ ни мясо, ни кровь жертвъ, но благочестіе ваше доходитъ до Него“ (Сура XXII, 38).

„Тѣ, кто вѣровалъ и дѣлалъ добрыя дѣла, будутъ введены въ сады, гдѣ текутъ рѣки, обитель вѣчныхъ наслажденій. Они найдутъ тамъ чистыхъ женщинъ и вѣчную тѣнь. Богъ велитъ вамъ отдавать всякому залогъ его и судить ближняго по правдѣ“ (Сура IV, 60, 61).

„Не всѣ, получившіе писаніе (іудеи и христіане), похожи другъ на друга. Есть между ними такіе, у которыхъ сердце прямое. Они размышляютъ о заповѣдяхъ Божіихъ ночью и повинуются Ему. Они вѣруютъ въ Бога и въ послѣдній день. Они проповѣдуютъ добро и осуждаютъ зло. Они ревностно преданы дѣламъ благочестія. Эти принадлежатъ къ праведнымъ. Добро, что̀ они дѣлаютъ, не отнимается у нихъ. Знаетъ Богъ боящихся Его“ (Сура III, 109—111).

„Скажи: возвѣстить ли мнѣ вещи болѣе пріятныя, приготовлен-

ныя для благочестивыхъ, сады, орошенные рѣками, вѣчную жизнь, чистыхъ супругъ (гурій) и благосклонность Господа, Его же око отверсто на служителей Его. Таковъ удѣлъ тѣхъ, которые говорятъ: „Господи, мы повѣрили, прости намъ грѣхи наши и избавь насъ отъ мученій огня";—тѣхъ, которые были терпѣливы, благотворительны и которые съ утра умоляли милосердіе Божіе" (тамъ же, 13—15).

„Мудры тѣ, которые послушны заповѣдямъ Господнимъ, не нарушаютъ союза съ Нимъ и соединяютъ то, что Ему угодно было соединить. *Тотъ, кого надежда увидѣть Бога дѣлаетъ постояннымъ въ бѣдствіяхъ*, кто совершаетъ молитву, кто даетъ тайно или открыто часть имѣнія, которымъ Мы надѣлили его, и заглаживаетъ грѣхи свои добрыми дѣлами, для того награда рая...

„Кто нарушаетъ завѣтъ Божій, раздѣляетъ то, что Онъ соединилъ, и распространяетъ развратъ по землѣ, будетъ, обремененный проклятіемъ, низвергнутъ въ адъ" (Сура XIII, 19—22, 25).

„Вѣрующіе, *творившіе добро*, будутъ обитать въ кущахъ райскихъ садовъ" (Сура XLII, 21).

Ученіе Корана о будущей жизни подвергалось обыкновенно двоякому упреку: за утилитаризмъ, поскольку оно поощряетъ вѣру и праведность яркими картинами будущихъ наградъ, и за сенсуализмъ, поскольку оно представляетъ сами эти награды въ видѣ чувственныхъ наслажденій. Оба эти упрека несправедливы. Во всѣхъ религіяхъ лучшіе люди нравственны изъ любви къ добру и изъ отвращенія ко злу, а люди низшаго разряда держатся нравственныхъ правилъ по внѣшнимъ соображеніямъ. Идеалъ мусульманина—человѣкъ, который, подобно Мухаммеду, можетъ сказать про себя: я отдалъ сердце мое Богу, и который находитъ въ общеніи съ Богомъ единственное истинное наслажденіе, и въ Коранѣ заявляется, что праведные добродѣтельны безкорыстно ради одного Бога (см. выше).

Что касается до вошедшаго въ поговорку сенсуализма Мухаммедова рая, то онъ заключается болѣе въ способѣ изображенія будущей жизни, нежели въ понятіи о ней. Принципъ этой жизни есть все-таки и для Мухаммеда непосредственное общеніе съ Богомъ (см. подчеркнутыя мѣста въ вышеприведенныхъ текстахъ). Но, вѣруя вмѣстѣ съ ортодоксальнымъ іудействомъ и христіанствомъ не въ отвлеченное безсмертіе души, а въ воскресеніе цѣлаго человѣка, Исламъ естественно долженъ былъ и будущую по воскресеніи жизнь представлять, какъ полноту бытія не только духовнаго, но и тѣлеснаго. А то или другое представленіе конкретной обстановки этого бытія конечно не имѣетъ принципіальнаго и догматическаго значенія. Если

для вѣрующаго іудея или для христіанина изъ іудеевъ, тоскующаго по разрушенномъ Іерусалимѣ, царство Божіе представляется какъ идеальный городъ, какъ Іерусалимъ, сходящій съ небесъ, то для окруженнаго пустыней араба столь же естественно мѣсто вѣчнаго блаженства рисуется, какъ садъ, напоенный рѣками. Не слѣдуетъ впрочемъ забывать и библейское представленіе о земномъ раѣ, какъ о садѣ, омываемомъ четырьмя рѣками. О грубочувственныхъ наслажденіяхъ будущей жизни въ Коранѣ ничего опредѣленнаго не говорится: ни изъ чего не видно, чтобы „чистыя супруги“ съ большими глазами были предназначены для физіологическихъ отношеній.

Для Мухаммеда, такъ же какъ и для христіанскихъ мистиковъ, занимавшихся этимъ предметомъ, напримѣръ для Сведенборга,— вѣчная жизнь есть дѣйствительное общеніе съ Богомъ, непрерывно осуществляемое во внутреннихъ состояніяхъ и въ конкретныхъ ощутительныхъ образахъ. Прежде чѣмъ осуждать эту идею, подождемъ, чтобы намъ дали по этому предмету другую, лучшую. Таково было въ главныхъ чертахъ ученіе Мухаммеда о Богѣ и Его свойствахъ, о Его откровеніяхъ, о заповѣдяхъ Божіихъ, о судьбѣ злыхъ и добрыхъ, о воскресеніи и будущей жизни. Это ученіе было весьма неполно, но въ немъ не было ничего ложнаго, а сравнительно съ національной религіей арабовъ оно представляло огромный успѣхъ религіознаго сознанія. Выступая съ этою проповѣдью въ своемъ родномъ городѣ, Мухаммедъ исполнялъ за разъ двѣ обязанности: обязанность послушанія относительно Бога, сказавшаго ему: „проповѣдуй!“—и обязанность милосердія къ ближнимъ, стараясь словомъ откровенія вывести ихъ изъ тьмы заблужденій и злыхъ дѣлъ.

## X.

### Первая проповѣдь, первыя преслѣдованія и обращенія.

Семья Мухаммеда со включеніемъ усыновленныхъ имъ Алія и Зейда безусловно повѣрила его призванію. По началамъ родового быта Аравіи между отдѣльной семьей и цѣлымъ племенемъ или родомъ (въ широкомъ смыслѣ этого слова) корейшитовъ были промежуточныя родовыя звенья, изъ коихъ первымъ для Мухаммеда былъ домъ Хашимовъ, т. е. всѣ потомки прадѣда Мухаммедова Хашима. Итакъ, Мухаммеду, желавшему правильно дѣйствовать въ народѣ своемъ, предстояло обратиться прежде всего къ этимъ роднымъ своимъ, ко

всѣмъ сынамъ Хашимовымъ. Онъ пригласилъ ихъ на собраніе и объявилъ о своемъ посланничествѣ. Всѣ пришли въ удивленіе и негодованіе, ибо ожидали сообщенія о какомъ-нибудь серьезномъ коммерческомъ или разбойничьемъ дѣлѣ. Одинъ изъ дядьевъ Мухаммеда, Абу-Лахабъ, выразилъ общее мнѣніе, закричавши: „Чтобъ тебѣ удавиться! Такъ за этимъ-то ты созывалъ насъ?". Всѣ разошлись со смѣхомъ и ругательствами. Сынъ этого самаго Абу-Лахаба былъ уже помолвленъ съ дочерью Мухаммеда, Рокайей, но теперь старикъ, серьезно сочтя своего племянника и предположеннаго свата сумасшедшимъ, взялъ назадъ свое согласіе. Но Рокайя, отличавшаяся красотою, скоро нашла себѣ другого жениха—Османа Ибн-Аффана изъ знатнаго семейства Омайядовъ. Османъ, породнившись съ Мухаммедомъ, сталъ вмѣстѣ съ тѣмъ ревностнымъ послѣдователемъ Ислама и былъ потомъ третьимъ преемникомъ пророка. Еще прежде пріобрѣлъ Мухаммедъ для себя и Ислама своего будущаго перваго преемника Эль-Атика, по прозванію Абу-Бекра, который во все время его общественной дѣятельности былъ его главною опорою. Абу-Бекръ, котораго отношеніе къ Мухаммеду можно сравнить съ отношеніемъ Меланхтона къ Лютеру, былъ человѣкъ кроткій, мягкій, невозмутимо спокойный, сговорчивый въ вопросахъ чисто практическихъ и непоколебимо твердый въ главномъ дѣлѣ.

Отвергнутый своею родней, Мухаммедъ сталъ проповѣдывать публично. Его проповѣдь, въ особенности его нападенія на національныхъ идоловъ, служившихъ связью племенъ и санкціей торговыхъ перемирій, была непріятна для корейшитской знати и могла казаться ей опасной. Но долгое время Мухаммеда не трогали, боясь междоусобій, ибо домъ Хашимовъ, хотя отвергъ его проповѣдь, не отказался однако отъ обязанностей родства; особенно же ревностнымъ защитникомъ его былъ всѣми уважаемый въ Меккѣ дядя его Абу-Талибъ, который не вѣрилъ въ его посланничество, но былъ сильно привязанъ къ нему лично.

За первые годы Мухаммедовой проповѣди насчитываютъ 43 послѣдователя Ислама, большею частью изъ бѣдняковъ и рабовъ. Эти послѣдніе, естественно, стали изъ-за Мухаммеда подвергаться всяческимъ насиліямъ отъ своихъ господъ. Тогда богатый Абу-Бекръ употребилъ значительную часть своего состоянія на выкупъ этихъ рабовъ-мусульманъ; тѣ же, которыхъ господа не соглашались уступить, получили отъ Мухаммеда, по совѣту того же Абу-Бекра, разрѣшеніе отречься наружно отъ новаго пророка, сохраняя въ сердцѣ вѣру въ Исламъ.

Обращенія въ Исламъ продолжались понемногу (хотя и не ежедневно, какъ говоритъ арабскій лѣтописецъ), и каждый новый прозелитъ давалъ поводъ для новыхъ преслѣдованій. На этой первичной стадіи своего развитія Исламъ, еще не организованный и не принявшій никакой твердой формы, являлся главнымъ образомъ, какъ общая противоположность единобожія идолопоклонству, и отъ прежняго ханифизма отличался не содержаніемъ своимъ, а только тѣмъ, что имѣлъ личнаго представителя, личнаго посредника между Аллахомъ и людьми. Въ такомъ неопредѣлившемся внутреннемъ состояніи и при обострившейся внѣшней враждѣ съ идолопоклонниками, Мухаммедъ и его послѣдователи, естественно, чувствовали себя солидарными со всѣми монотеистами и въ особенности съ христіанами, которыхъ религія не была связана съ національностью. Къ этому времени относятся, по всей вѣроятности, тѣ мѣста Корана, въ которыхъ Мухаммедъ не только съ уваженіемъ, но и съ благоговѣніемъ говоритъ о Христѣ и Его Матери. Такъ, въ Сурѣ V (Столъ) читаемъ: „послѣ пророковъ Мы послали Марію и Іисуса, чтобы подтвердить Пятикнижіе. Мы дали ему Евангеліе, которое есть свѣточъ вѣры и печать истины древнихъ писаній. Эта книга просвѣщаетъ и наставляетъ боящихся Господа".

Сура XIX (Марія) спеціально восхваляетъ Пресв. Дѣву: „прославляй Марію въ Коранѣ, прославляй день, когда она удалилась отъ семейства своего къ Востоку".

„Пой хвалу Маріи, сохранившей дѣвство свое неприкосновеннымъ. Мы вдохнули въ нее Духа Нашего. Она и Сынъ Ея были дивомъ вселенной" (Сура XXI, Пророки).

„Іисусъ, сынъ Маріи, есть посланникъ Всевышняго и Слово Его. Богъ ниспослалъ Его въ Марію. Онъ—дыханіе Божіе" (Сура IV, Женщины).

Въ той же IV Сурѣ Мухаммедъ утверждаетъ, что Іисусъ не былъ умерщвленъ, а прямо взятъ на небо, и въ день всеобщаго воскресенія будетъ свидѣтельствовать противъ недостойныхъ іудеевъ и христіанъ. Такимъ образомъ представленіе Мухаммеда о Христѣ соединяетъ двѣ противоположныя идеи, воспринятыя имъ отъ различныхъ христіанскихъ сектъ и ничѣмъ не связанныя между собою. Вмѣстѣ съ эвіонитами (іудействующими христіанами) Мухаммедъ признаетъ Христа за великаго пророка въ ряду другихъ пророковъ, и вмѣстѣ съ гностиками-докетами видитъ въ Немъ особое небесное существо, не подлежащее даже закону смерти.

При такомъ отношеніи Мухаммеда къ христіанству неудиви-

тельно, что нѣкоторые его послѣдователи, когда усилились гоненія, рѣшили искать убѣжища въ той христіанской странѣ, которая и этнографически, и политически стояла всего ближе къ арабамъ Мекки, именно въ Абиссиніи. Въ 615 году 11 мусульманъ отправились черезъ Красное море подъ покровительство негуса Аксумскаго. Положеніе Мухаммеда въ Меккѣ отъ этого не улучшилось, и въ минуту душевнаго упадка онъ рѣшился идти на сдѣлку и попытаться примирить истину единобожія съ языческимъ культомъ его родины. Вѣдь „люди писанія“ всѣ признаютъ кромѣ единаго Бога высшія существа, называемыя ангелами. Христіане сверхъ того считаютъ своего пророка Сыномъ Божіимъ и воздаютъ религіозное почитаніе Его Матери и множеству духовъ умершихъ святыхъ; нельзя ли признать и національныя божества арабовъ-идолопоклонниковъ за что-то среднее между Богомъ и людьми, за ангеловъ Аллаха и ходатаевъ передъ Нимъ? Вдохновленный этою мыслью, которую онъ потомъ призналъ за внушеніе сатаны, Мухаммедъ произнесъ однажды около Каабы слѣдующее изреченіе: „Думали ли вы, какъ должно, объ Аллатъ, и Уззȁ, и Манȁтъ, о третьей между ними? Воистину это небесные лебеди, воистину можно положиться на ихъ ходатайство“. Аллатъ, Уззȁ и Манатъ были женскія божества изъ наиболѣе чтимыхъ арабами. Мекканцы, враждовавшіе противъ Мухаммеда не за его поклоненіе Аллаху (который тоже имѣлъ свое мѣсто въ Каабѣ), а за его нападеніе на прочихъ боговъ, съ радостью привѣтствовали перемѣну въ его настроеніи и, собравшись вокругъ него, слушали все, что онъ далѣе говорилъ; а когда онъ закончилъ свою проповѣдь возгласомъ: „итакъ, преклонитесь передъ Аллахомъ и служите Ему!“ всѣ присутствовавшіе пали на колѣна и благословляли имя Аллаха. Молва о примиреніи между Мухаммедомъ и корейшитами дошла до мусульманъ, поселившихся въ Абиссиніи, и побудила ихъ вернуться на родину. Но когда они возвратились, то положеніе дѣлъ опять перемѣнилось. Архангелъ Гавріилъ, или собственная совѣсть Мухаммеда, заставилъ его отречься отъ допущенной сдѣлки. Убѣдившись, что она была внушена ему сатаною, онъ на томъ же мѣстѣ у Каабы провозгласилъ свое отреченіе: „Думали ли вы, какъ должно, объ Аллатъ, и Уззȁ, и Манȁтъ, о третьей между ними? Какъ? У васъ самихъ было бы мужеское потомство, а у Него (Аллаха) только женское? Вотъ былъ бы неподобающій дѣлежъ!“ Впослѣдствіи Мухаммедъ такъ говорилъ объ этомъ случаѣ:

„Чуть было невѣрные не заставили тебя (говоритъ Аллахъ Мухаммеду) покинуть Наше ученіе и выдумать нѣчто другое отъ Нашего Имени. Уступчивостью своею ты купилъ бы дружбу ихъ. Когда бы

Мы не утвердили сердце твое, близокъ ты былъ, близокъ къ тому, чтобы исполнить желаніе ихъ. Если бы послѣдовалъ ты имъ, немощь жизни и смерти испыталъ бы ты и гнѣва Нашего не избѣжалъ бы ты“ (Сура XVII, 76—78).

Разумѣется, разочарованіе мекканцевъ вслѣдствіе этого отреченія усилило преслѣдованія противъ мусульманъ. Въ 617 г. послѣдовало второе, болѣе обширное переселеніе въ Абиссинію: туда отправилось 83 мужчины и 18 женщинъ, во главѣ переселенцевъ былъ Османъ со своею женою, дочерью Мухаммеда. Корейшиты потребовали отъ негуса ихъ выдачи, но получили отказъ. Большая часть этихъ переселенцевъ впослѣдствіи вернулась обратно.

Чтобы отнять у Мухаммеда послѣднюю опору, корейшиты обратились къ Абу-Талибу, требуя, чтобы онъ образумилъ своего племянника. На увѣщанія дяди Мухаммедъ отвѣчалъ: „Если бы они давали мнѣ солнце въ правую руку и мѣсяцъ въ лѣвую съ тѣмъ, чтобы я оставилъ это дѣло прежде, чѣмъ Богъ дастъ ему побѣду или я погибну за него,— не оставилъ бы его“. Сказавши это, онъ хотѣлъ уйти, но Абу-Талибъ удержалъ его, говоря: „Проповѣдуй все, что́ хочешь, сынъ брата моего! Я ни за что никогда не покину тебя“.

Однажды Мухаммедъ сидѣлъ на площади, недалеко отъ Каабы. Одинъ изъ главныхъ противниковъ Ислама между корейшитскою знатью, прозванный мусульманами Абу Джахль, т. е. отецъ невѣжества, подошелъ къ нему и сталъ осыпать его насмѣшками и ругательствами. Мухаммедъ не отвѣчалъ ни слова. Въ это время дядя его Хамза, не принадлежавшій къ мусульманамъ, человѣкъ огромнаго роста и силы, возвращался съ охоты. Не стерпѣвши обиды племяннику, онъ подбѣжалъ къ Абу Джахлю и, ударивъ его лукомъ по лицу, такъ что потекла кровь, закричалъ: „Ты смѣешь ругаться ему, когда и я той же вѣры и исповѣдую то же, что́ и онъ исповѣдуетъ. Возврати мнѣ мой ударъ, если смѣешь!“. Тотъ не рѣшился на единоборство, а Хамза не рѣшился взять назадъ своего заявленія и сдѣлался съ тѣхъ поръ ревностнымъ мусульманиномъ. Около этого же времени обратился въ Исламъ Омаръ Ибн-Хаттабъ, будущій халифъ, покоритель Египта и Сиріи.

## XI.

### Новыя преслѣдованія и личныя несчастія Мухаммеда.—Расширеніе горизонта.

Эти новые успѣхи Ислама, придавая смѣлости Мухаммеду и его приверженцамъ, еще болѣе ожесточили его противниковъ. Въ 617 г.

корейшиты уговорились между собою прервать всякія сношенія съ мусульманами, не допускать ихъ къ Каабѣ, ничего имъ не продавать и не покупать у нихъ. Поставленные внѣ общаго закона, послѣдователи Мухаммеда должны были запереться въ отдаленномъ отъ городского центра кварталѣ, гдѣ находился домъ Абу-Талиба, вслѣдствіе чего вся эта мѣстность называлась оврагомъ Талиба.

Мухаммеду пришлось поневолѣ расширить свою проповѣдь, перенести ее изъ запертой для него Мекки въ другія мѣста. Въ теченіе четырехъ мирныхъ мѣсяцевъ, кромѣ большой ярмарки въ Меккѣ, бывали также многолюдныя торжища въ Минѣ, Указѣ и другихъ мѣстечкахъ Хиджаза. Мухаммедъ отправлялся туда и проповѣдывалъ Исламъ. Хотя эта проповѣдь была безуспѣшна, главнымъ образомъ вслѣдствіе противодѣйствія корейшитовъ, зорко слѣдившихъ за опаснымъ человѣкомъ, однако важно было, что новая религія стала извѣстна внѣ Мекки и что провозвѣстникъ ея вышелъ изъ предѣловъ узкой мѣстной дѣятельности. Онъ долженъ былъ остаться на этомъ новомъ пути и тогда, когда корейшиты (въ 619 г.) отмѣнили свой уговоръ противъ мусульманъ и согласились принять ихъ опять въ общеніе,—ибо условіемъ для этого они поставили, чтобы Мухаммедъ не проповѣдывалъ въ Меккѣ. Такимъ образомъ ослѣпленные враги сами толкали ненавистнаго имъ пророка на болѣе широкое поприще дѣятельности и вынуждали его къ осуществленію замысла, рокового для защищаемыхъ ими преданій и порядковъ.

Между тѣмъ и личныя обстоятельства Мухаммедовой жизни побуждали его разорвать съ Меккой или по крайней мѣрѣ облегчали для его чувства этотъ разрывъ. Въ 619 г. скончалась Хадиджа, а черезъ нѣсколько недѣль послѣ нея и Абу-Талибъ. Сердечная связь Мухаммеда съ родовой арабской стариной, съ традиціонной жизнью родного города была порвана. Консервативная Мекка представлялась для него только врагами, а его приверженцы, уже испытанные гоненіями, чужіе въ своемъ городѣ вслѣдствіе вражды согражданъ, готовы были вмѣстѣ съ вождемъ своимъ принять за отечество всякую страну, дававшую убѣжище Исламу.

Такого убѣжища Мухаммедъ пробовалъ сначала искать по сосѣдству съ Меккой. Въ ста верстахъ отъ нея находился укрѣпленный городъ Таифъ, принадлежавшій Бену-Такифамъ, которые входили въ составъ большого племени Бену-Хава́зинъ. Туда отправился Мухаммедъ самъ-другъ съ пріемнымъ сыномъ своимъ Зейдомъ. Проповѣдь Ислама имѣла здѣсь самый печальный успѣхъ: одинъ изъ слушателей сказалъ: „если бы Богъ захотѣлъ насъ обратить къ Себѣ,

Онъ конечно выбралъ бы не тебя для этого дѣла". Другой иронически замѣтилъ: „Во всякомъ случаѣ намъ съ тобой разговаривать не приходится. Ибо если ты дѣйствительно посланникъ Божій, то какъ смѣемъ мы, простые смертные, оспаривать твою священную особу; если же ты не то, за что выдаешь себя, значитъ ты—обманщикъ и не стоишь того, чтобы тебѣ отвѣчать". Отъ такихъ словъ жители Таифа скоро перешли къ соотвѣтственнымъ дѣйствіямъ. Мухаммеду и Зейду пришлось бѣжать отъ побоевъ враждебной толпы.

Окровавленные спрятались они въ саду, принадлежавшемъ двумъ братьямъ изъ Мекки, Отба́ и Шейба́, которые сжалились надъ земляками, оставили ихъ у себя переночевать и прислали имъ для подкрѣпленія блюдо винограду. На обратномъ пути, въ мѣстечкѣ Нахла́, Мухаммедъ, во время ночной молитвы, видѣлъ несмѣтную толпу джинновъ, которые слушали его слова и вмѣстѣ съ нимъ поклонялись Аллаху. Ободренный этимъ въ постигшей его неудачѣ, Мухаммедъ вернулся домой и своимъ невольнымъ бездѣйствіемъ воспользовался, чтобы обдумать планъ дальнѣйшихъ дѣйствій, ожидая перваго благопріятнаго случая для начала его осуществленія. Впослѣдствіи Мухаммедъ заявилъ себя такимъ искуснымъ политикомъ, что никакъ нельзя сомнѣваться въ преднамѣренномъ и обдуманномъ характерѣ и первыхъ его шаговъ на этомъ поприщѣ. Потерпѣвъ неудачу въ сосѣднихъ съ Меккою чисто-арабскихъ мѣстностяхъ, онъ, естественно, долженъ былъ подумать о томъ городѣ (извѣстномъ ему и по его путешествіямъ, и по семейнымъ преданіямъ), въ которомъ монотеистическій еврейскій элементъ мирно уживался съ арабскимъ язычествомъ и не могъ не оказывать серьезнаго вліянія на вѣрованія и понятія туземцевъ. Если Мухаммедъ рѣшилъ продолжать свою проповѣдь, то онъ долженъ былъ теперь попытать успѣха въ Ятрибѣ (Мединѣ), болѣе удобнаго мѣста для воспріятія Ислама онъ не могъ найти во всей Аравіи. Случай завязать сношенія всего легче могъ представиться во время великаго весенняго праздника, когда и изъ Ятриба приходило въ Мекку множество богомольцевъ. Мухаммедъ не откладывалъ дѣла и въ первый же (по возвращеніи его изъ Таифа) праздникъ, въ мартѣ 620 г., успѣшно началъ приводить въ исполненіе свой планъ.

## XII.

### Первые ансары.—Хиджра.—Договоры.

Праздничныя торжества, начинавшіяся у Каабы, заканчивались соборнымъ жертвоприношеніемъ въ долинѣ Мина́. Между этой до-

липой и Меккой была горная дорога, называвшаяся Акаба. По этой дорогѣ въ послѣдніе дни праздника двигались огромныя толпы богомольцевъ. Находившійся между ними Мухаммедъ замѣтилъ группу людей племени Хазраджъ—одного изъ двухъ главныхъ племенъ, населявшихъ Ятрибъ; притомъ Бену-Хазраджъ въ послѣднее время находились въ формальномъ союзѣ съ ятрибскими евреями. Отъ нихъ они много разъ слыхали—и при теперешнихъ своихъ дружескихъ сношеніяхъ, и при прежнихъ враждебныхъ столкновеніяхъ,—что Богъ воздвигнетъ великаго пророка, чтобы утвердить истинную вѣру и сокрушить язычество. Такія рѣчи, при уваженіи и довѣріи арабовъ къ „людямъ писанія“, производили на нихъ сильное впечатлѣніе. Вѣроятно Мухаммедъ прислушался къ разговору этихъ арабовъ и замѣтилъ въ нихъ особое религіозное настроеніе. Онъ подошелъ къ нимъ и, освѣдомившись объ ихъ происхожденіи, спросилъ: „вы изъ тѣхъ, что въ союзѣ съ іудеями?“. Получивши утвердительный отвѣтъ, онъ попросилъ ихъ сѣсть въ сторонѣ отъ дороги, за скалою, и выслушать его. Они охотно согласились, и онъ сталъ проповѣдывать единаго, истиннаго Бога и возвѣстилъ имъ Исламъ. Тогда они стали говорить между собою: „какъ передъ Богомъ, товарищи! не это ли тотъ самый пророкъ, о которомъ сказывали намъ іудеи, что время его уже близко, и что, когда онъ возстанетъ, они пойдутъ за нимъ и побьютъ всѣхъ враждебныхъ имъ арабовъ и истребятъ ихъ, какъ были истреблены въ древности невѣрныя племена Адъ и Ирамъ? Не лучше ли теперь намъ предупредить ихъ и первыми пристать къ пророку?“ И, обращаясь къ Мухаммеду, они сказали: „земляки наши—самые сварливые и разрозненные изъ всѣхъ народовъ, и потому мы уже хотѣли покинуть ихъ. Но вотъ, быть можетъ, истинный Богъ соединитъ насъ всѣхъ черезъ тебя. Поэтому мы вернемся въ городъ нашъ и положимъ дѣло твое передъ глазами соплеменниковъ нашихъ, и вложимъ въ уши ихъ вѣру эту, которую приняли отъ тебя. И если истинный Богъ въ соединеніи приведетъ ихъ къ тебѣ, не будетъ человѣка во всей землѣ сильнѣе тебя“. Затѣмъ они оставили посланника Божія и возвратились въ мѣсто свое, исполненные вѣры и вѣрности. А на будущій годъ они обѣщали вернуться въ то же время и на то же мѣсто и привести другихъ. Было же ихъ всего шесть человѣкъ.

Они сдержали обѣщаніе, и на слѣдующій 621 г., въ концѣ праздника, пришли къ Акабѣ двѣнадцать человѣкъ, увѣровавшихъ, изъ Ятриба—десять изъ племени Хазраджъ и два изъ племени Аусъ. Они торжественно принимаютъ Исламъ и приносятъ Мухаммеду

клятву (такъ называемую малую, или *клятву женщинъ*), которою обязуются: не признавать другого Бога кромѣ Единаго, не воровать, не прелюбодѣйствовать, не умерщвлять своихъ дѣтей, не сочинять и не распространять клеветы и быть послушными посланнику Божію во всякомъ добромъ дѣлѣ. Принявъ отъ нихъ эту клятву, Мухаммедъ сказалъ: „если вы все это исполните, то рай принадлежитъ вамъ навѣрно; если же въ чемъ согрѣшите, то отъ Бога зависитъ наказать васъ или помиловать". Затѣмъ Мухаммедъ отрядилъ съ ними изъ прежнихъ мусульманъ испытаннаго въ вѣрѣ Мусаба, сына Омейрова, чтобы наставлять ихъ въ Коранѣ и предстоять на общей молитвѣ.

Вскорѣ послѣ этого Мухаммедъ имѣлъ ночное видѣніе не во снѣ и не на яву, а въ восхищеніи духа. Невѣдомая сила, которую онъ признавалъ за архангела Гавріила, подняла его съ ложа и вывела изъ дому. Онъ увидѣлъ волшебнаго коня эль-Боракъ (молнія) и, сѣвъ на него, въ одно мгновеніе очутился въ Іерусалимѣ, около дома молитвы. Здѣсь находитъ онъ сонмъ пророковъ и среди нихъ Авраама, Моисея и Іисуса Христа. Онъ молится вмѣстѣ съ ними. Затѣмъ ему подносятъ три чаши: одну съ водою (по другому варіанту—съ медомъ), другую—съ виномъ и третью—съ молокомъ. Онъ слышитъ чей-то голосъ, говорящій: „если онъ возьметъ воду, то потонетъ вмѣстѣ съ общиной своей; если возьметъ вино, то будетъ блуждать съ общиной своей; если возьметъ молоко, то пойдетъ правымъ путемъ съ общиной своей". Мухаммедъ выбираетъ чашу съ молокомъ. Послѣ того онъ переходитъ черезъ семь небесъ и достигаетъ лицезрѣнія Самого Бога, отъ Котораго получаетъ для мусульманъ заповѣдь пятидесяти ежедневныхъ молитвъ. Но на обратномъ пути у воротъ каждаго неба онъ встрѣчаетъ одного изъ великихъ пророковъ, который внушаетъ ему, что мусульмане не вынесутъ такого большого числа молитвъ и чтобы онъ просилъ Бога сократить ихъ. Онъ такъ и дѣлаетъ, и при выходѣ изъ послѣдняго неба число молитвъ сводится къ тѣмъ пяти, которыя установлены въ Коранѣ. По возвращеніи къ себѣ Мухаммедъ находитъ, что тотъ сосудъ съ водой, который онъ въ началѣ видѣнія опрокинулъ, вставая съ ложа, еще не успѣлъ весь вытечь на землю.

На другой день Мухаммедъ разсказалъ свое видѣніе правовѣрнымъ, но такъ какъ онъ самъ не могъ дать яснаго отчета въ характерѣ явленія, то многіе мусульмане пришли сначала въ недоумѣніе, однако скоро успокоились на простомъ рѣшеніи, которое высказалъ Абу-Бекръ: „какъ онъ говоритъ, такъ, значитъ, и

было“. За это Мухаммедъ далъ ему прозваніе Эс-сиддикъ—свидѣтель правды.

Между тѣмъ Мосабъ Ибн-Омейръ и двѣнадцать ятрибскихъ мусульманъ дѣлали свое дѣло, и на праздникъ 622 г. пришло въ Мекку изъ Ятриба уже 75 обращенныхъ въ Исламъ. Мухаммедъ и его близкіе сошлись съ ними въ той же Акабѣ. Кромѣ мусульманъ сопровождалъ Мухаммеда дядя его эль-Аббасъ (родоначальникъ одной изъ будущихъ династій халифата), который не принялъ новой вѣры, но и не враждовалъ противъ нея, какъ и умершій братъ его Абу-Талибъ, хотя и по другимъ причинамъ: тотъ имѣлъ сердечную привязанность къ племяннику, тогда какъ Аббасъ, отличавшійся дипломатическими способностями и практическимъ чутьемъ, сообразилъ, что изъ дѣла, поднятаго Мухаммедомъ, начинаетъ что-то выходить, и что нѣтъ выгоды съ нимъ ссориться и сжигать свои корабли. Между тѣмъ и Мухаммедъ нуждался въ Аббасѣ, какъ въ одномъ изъ старѣйшинъ своего рода, чтобы дать своему рѣшительному шагу законную форму, съ точки зрѣнія арабовъ. Аббасъ заявилъ собранію, что его племянникъ Мухаммедъ находился до сихъ поръ подъ защитой своего рода, но что теперь онъ предпочитаетъ защиту людей ятрибскихъ, и что онъ, Аббасъ, отъ имени рода Хашимова и Мутталибова спрашиваетъ присутствующихъ людей изъ племенъ Хазраджа и Ауса, желаютъ ли они принять Мухаммеда къ себѣ, какъ одного изъ своихъ; и, когда ятрибскіе мусульмане громко выразили свое согласіе, Аббасъ объявилъ Мухаммеда отпущеннымъ и свободнымъ отъ обязанностей къ своему роду. Тогда Мухаммедъ въ свою очередь потребовалъ отъ ятрибцевъ, чтобы они поклялись, что будутъ защищать его отъ всякой обиды хотя бы оружіемъ, какъ они защищаютъ своихъ женъ и дѣтей. Послѣ этой клятвы, которую называютъ великой, или *клятвой мужей*, Мухаммедъ избралъ 12 человѣкъ—9 изъ Хазраджей и 3 изъ Аусовъ—для управленія ятрибскою общиною и для дальнѣйшей проповѣди Ислама.

Очень скоро послѣ этого собранія большинство мекканскихъ мусульманъ, съ Омаромъ во главѣ, переселилось въ Ятрибъ. При Мухаммедѣ, откладывавшемъ по неизвѣстной причинѣ свой переѣздъ, оставались только Абу-Бекръ и Али. Но, когда стало извѣстно, что корейшиты собираются силой задержать пророка, и пошли даже слухи о заговорѣ противъ его жизни, пришлось принять мѣры къ скорому и тайному бѣгству. Абу-Бекръ купилъ двухъ верблюдовъ и съ надежнымъ проводникомъ отправилъ ихъ въ условленное

мѣсто по южной дорогѣ, гдѣ было меньше опасности преслѣдованія. Въ назначенную ночь Али надѣлъ красный плащъ пророка и остался въ его домѣ, а Мухаммедъ съ Абу-Бекромъ тайными проходами вышли изъ города по направленію къ югу, безлюдными тропинками прошли къ горѣ Таура и спрятались въ одной пещерѣ, куда домашніе Абу-Бекра приносили имъ въ теченіе трехъ дней съѣстные припасы. На четвертую ночь они вышли изъ пещеры и пробрались къ тому мѣсту, гдѣ ждалъ ихъ проводникъ съ верблюдами. Мухаммедъ сѣлъ на верблюдицу Аль-Касва, Абу-Бекръ—на другого верблюда, и они окружнымъ путемъ, избѣгая большой караванной дороги, черезъ восемь дней достигли ятрибскаго пригорода Коба, откуда Мухаммедъ, восторженно привѣтствуемый мекканскими „переселенцами“ (могаджирами) и ятрибскими „союзниками“ (ансарами), торжественно вступилъ въ городъ, ставшій оттолѣ городомъ пророка (Мединет-наби, или просто Медина), и остановился въ домѣ одного изъ Бену-Хазраджей—Абу-Эйюба, пока ему не построили (въ слѣдующемъ году) двухъ особыхъ домовъ (для двухъ его женъ) и рядомъ съ ними особое зданіе для молитвенныхъ собраній—первую мусульманскую мечеть.

Вскорѣ по прибытіи въ Ятрибъ Мухаммедъ далъ своей общинѣ писанный уставъ, окончательно выдѣлявшій ее изъ арабскаго язычества съ его родовымъ бытомъ и племенными дѣленіями и полагавшій основаніе мусульманству, какъ религіозно-общественному и политическому строю. По этому уставу, всѣ вѣрующіе, какъ изъ корейшитовъ, такъ и изъ ятрибскихъ жителей, переселенцы и союзники (могаджиры и ансары), составляютъ одинъ нераздѣльный и равноправный народъ. Нѣтъ болѣе раздѣленія на племена, а есть только противоположеніе между правовѣрными и невѣрными. Между правовѣрными не должно быть никакихъ раздоровъ, и старые племенные и родовые счеты должны быть забыты.—Кровная месть между родами, принявшими Исламъ, отмѣняется.—Правовѣрные должны защищать другъ друга оружіемъ противъ всякаго нападенія.—Рѣшеніе всѣхъ спорныхъ вопросовъ должно быть предоставлено Богу и Мухаммеду.

Изъ общей массы невѣрныхъ, естественно, были выдѣлены ятрибскіе арабы, еще не принявшіе Ислама, но не противодѣйствовавшіе ему, а также іудеи этого города. И въ тѣхъ, и въ другихъ Мухаммедъ видѣлъ ближайшихъ кандидатовъ на мусульманство, что относительно арабовъ и оправдалось черезъ нѣсколько времени. И съ тѣми, и съ другими былъ заключенъ договоръ. Язычники Ятриба

обязывались не вступать въ мирныя сношенія съ языческими корейшитами и ихъ союзниками, а Мухаммедъ обязался не укрывать между мусульманами воровскихъ людей отъ законнаго преслѣдованія. Съ евреями былъ заключенъ болѣе тѣсный союзъ. Они обязались поддерживать дѣло Ислама денежными взносами и въ тяжебныхъ дѣлахъ между своими и мусульманами принимать рѣшеніе Мухаммеда. Защита Ятриба отъ внѣшняго нападенія была признана общимъ дѣломъ всѣхъ живущихъ въ городѣ—язычниковъ, мусульманъ и іудеевъ.

## XIII.

### Недовольство Мухаммеда противъ евреевъ.—Перемѣна киблы.—Повышенное самосознаніе.

Переселеніе Мухаммеда изъ Мекки въ Ятрибъ имѣло для мусульманства прежде всего то значеніе, какое паденіе Іерусалима въ 70 г. имѣло для христіанства: и въ томъ, и въ другомъ случаѣ обрывалась историческая пуповина, связывавшая новую религію съ материнской почвой. Но насколько мусульманство было проще христіанства, настолько историческій процессъ его развитія совершался быстрѣе, былъ короче и сосредоточеннѣе, и потому послѣднія десять лѣтъ жизни Мухаммеда, отъ хиждры до смерти пророка, совмѣстили для его религіи совокупность перемѣнъ, которымъ въ исторіи христіанства соотвѣтствуетъ все то, что̀ произошло въ почти трехвѣковую эпоху, отъ взятія Іерусалима Титомъ до смерти Константина Великаго (70—337 гг.).

Въ эти десять лѣтъ (622—632) произошло слѣдующее: новый религіозный союзъ, образовавшійся вокругъ Мухаммеда: 1) рѣшительно обособился отъ языческихъ соплеменниковъ въ Меккѣ; 2) столь же рѣшительно обособился отъ іудеевъ въ Ятрибѣ; 3) созналъ свое религіозное начало, какъ высшее и окончательное откровеніе; 4) къ религіозному своему характеру присоединилъ политическій, организовался въ гражданское общество и государство; 5) усвоилъ идею священной войны; 6) черезъ успѣшное примѣненіе этой идеи овладѣлъ центральнымъ святилищемъ арабовъ и занялъ господствующее положеніе во всей Аравіи, и 7) переступилъ за предѣлы національно-религіознаго сознанія, призналъ за собой универсальное значеніе и назначеніе, и сдѣлалъ первые шаги къ его осуществленію.

*

Мухаммедъ, убѣжденный въ томъ, что получилъ непосредственное откровеніе отъ Бога, наравнѣ съ прежними „посланниками“, не чувствовалъ никакого побужденія (если бы даже имѣлъ возможность) изучать тѣ древнія священныя книги, на которыя такъ часто ссылался. Ятрибскіе евреи, съ которыми ему пришлось имѣть дѣло, не могли конечно стать на его точку зрѣнія. Противъ его мессіанскаго достоинства (на признаніе котораго съ ихъ стороны онъ, безъ сомнѣнія, разсчитывалъ) они съ самаго начала уже имѣли одно сильное возраженіе: онъ былъ арабъ, принадлежалъ къ сынамъ Измаиловымъ, а не къ сынамъ Израилевымъ. Это препятствіе еще можно было устранить съ помощью какой-нибудь фантастической родословной. Но, когда эти „люди писаній“ убѣдились въ крайне поверхностномъ знакомствѣ Мухаммеда съ Библіей, онъ потерялъ всякое религіозное значеніе въ ихъ глазахъ, и они прямо стали смѣяться надъ его притязаніями. Мухаммедъ очень скоро понялъ безнадежность своего положенія съ этой стороны и прекратилъ всякія попытки къ сближенію. Дѣло было для него рѣшено. „Богъ послалъ евреямъ Коранъ для подтвержденія ихъ писаній, но они не повѣрили“, объявилъ онъ (Сура II) и, въ знакъ совершившагося религіознаго разрыва, перемѣнилъ *киблу*, т. е. тотъ пунктъ, къ которому должны были обращать свое лицо мусульмане при молитвѣ. До сихъ поръ киблою былъ Іерусалимъ, теперь молящимся было предписано обращать свое лицо къ Меккѣ. Вотъ какъ самъ Мухаммедъ объясняетъ эту перемѣну:

„Безумный спроситъ: почему Мухаммедъ перемѣнилъ мѣсто, куда обращаться при молитвѣ?—Отвѣчай: „востокъ и западъ принадлежатъ Господу; онъ ведетъ, кого хочетъ, правымъ путемъ. Мы утвердили васъ срединнымъ народомъ, какъ свидѣтелей противъ остальныхъ народовъ такъ же, какъ вашъ посланникъ будетъ свидѣтелемъ противъ васъ. Мы перемѣнили мѣсто молитвеннаго обращенія, чтобы отличить тѣхъ, которые слѣдуютъ за посланникомъ Божіимъ, отъ возвращающихся къ невѣрію“ (Сура II, 136—138).

Мухаммедъ съ самаго начала зналъ и заявлялъ, что „Исламъ есть религія Бога вселенной“ (Сура VI). Но теперь, послѣ своего перваго рѣшительнаго успѣха, онъ выставляетъ себя если не исключительнымъ, то преимущественнымъ провозвѣстникомъ этой универсальной религіи. „Скажи: о люди! воистину я посланъ ко всѣмъ вамъ отъ Бога, Его же царство неба и земли. Нѣтъ Бога, кромѣ Него“ (Сура VII, 158).

„Онъ (Богъ) изглаживаетъ и оставляетъ въ писаніяхъ, что̀ хочетъ. Подлинникъ въ Его рукахъ“ (Сура XIII, 13).

„Богъ послалъ съ неба самую превосходную изъ книгъ. Одно и то же ученіе повторяется тамъ безпрестанно. Боящіеся Господа чувствуютъ дрожь при ея чтеніи“ (Сура XXXIX, 24).

„Подлинникъ Корана сохраняется Богомъ на небѣ“ (Сура XLIII, 3).

„Клянусь книгою очевидности! Мы послали ее тебѣ въ благословенную ночь, чтобы научить смертныхъ. *Въ ту же ночь вѣчная Премудрость наложила печать на свои законы.* Это Мы даемъ людямъ достоинство апостоловъ“ (Сура XLIV, 1—4).

## XIV.

### Идея священной войны.—Первыя примѣненія ея: битвы при Бедрѣ и Оходѣ.

Дѣло Божіе должно торжествовать на землѣ. Оно торжествуетъ черезъ добровольную преданность вѣрныхъ и черезъ вынужденную покорность невѣрныхъ. Добрые убѣждаются проповѣдью посланника Божія, злые принуждаются къ повиновенію его мечомъ. Когда еще до хиджры Мухаммедъ взялъ съ ансаровъ „клятву мужей“, т. е. обязательство защищать его оружіемъ, идея священной войны была уже, очевидно, принята имъ. Въ позднѣйшихъ Сурахъ Корана, данныхъ въ Мединѣ, эта идея утверждается съ большою настойчивостью.

„Пусть тѣ, которые жертвуютъ жизнью этого міра ради будущей жизни, соберутся подъ знамя Господа, и падутъ ли они въ сраженіи или выйдутъ изъ него побѣдителями, они получатъ славныя награды“ (Сура IV, 76).

„Зачѣмъ велишь ты воевать, зачѣмъ не даешь намъ достигнуть конца дней нашихъ? Отвѣчай: „наслажденія міра проходятъ, будущая жизнь есть истинное благо для боящихся Бога. Тамъ никто не будетъ обманутъ“ (тамъ же, 79).

„Если встрѣтите невѣрныхъ, сражайтесь съ ними, пока не произведете великаго избіенія. На плѣнныхъ наложите цѣпи... Богъ могъ бы истребить ихъ и безъ вашей помощи, но Онъ хочетъ испытывать васъ однихъ черезъ другихъ. О вѣрующіе! Защищайте дѣло Божіе... Онъ вамъ поможетъ и утвердитъ шаги ваши“ (Сура XLVII, 4—6).

„Сражайтесь съ врагами вашими на войнѣ за вѣру, но не нападайте первыми: Богъ ненавидитъ нападающихъ. Убивайте враговъ вашихъ вездѣ, гдѣ найдете ихъ; изгоняйте ихъ оттуда, откуда они

васъ изгоняли. Отступничество хуже убійства. Не сражайтесь съ ними у святого храма, развѣ только они вызовутъ васъ. Если нападутъ на васъ,—купайтесь въ крови ихъ. Такова награда невѣрныхъ. Если покинутъ заблужденіе свое—Господь снисходителенъ и милостивъ. Сражайтесь съ врагами, доколѣ нечего будетъ бояться соблазна,—доколѣ не утвердится Исламъ. Да прекратится всякая вражда противъ покинувшихъ идоловъ. Ваша ненависть да воспламеняется только противъ превратныхъ. Если нападутъ на васъ въ священномъ мѣстѣ,—и въ священномъ мѣстѣ воздайте имъ тѣмъ же" (Сура II, 186—190).

При всей ожесточенности тона въ этомъ воззваніи, слова: *„сражайтесь съ врагами, доколѣ нечего будетъ бояться соблазна,—доколѣ не утвердится Исламъ"*—ясно показываютъ, что священная война была для Мухаммеда религіозно-политической мѣрой, временно необходимой, а никакъ не постояннымъ религіознымъ принципомъ. Относительно этого не можетъ оставаться никакого сомнѣнія, когда черезъ нѣсколько стиховъ въ той же Сурѣ читаемъ: „не дѣлайте насилія людямъ изъ-за ихъ вѣры. Путь спасенія достаточно отличенъ отъ пути заблужденія". Такимъ образомъ и въ Мединѣ Мухаммедъ не измѣнилъ тому, что говорилъ въ Меккѣ. „Мы знаемъ рѣчи невѣрныхъ. Не употребляй противъ нихъ насилія" (Сура L, 44).

Цѣль священной войны не есть обращеніе невѣрныхъ въ Исламъ, а только ихъ покорность Исламу. Такимъ образомъ противорѣчіе здѣсь только кажущееся, и въ ученіи Мухаммеда вѣротерпимость вполнѣ совмѣщается съ идеей священной войны.

Эта идея, навязанная Мухаммеду жизненною необходимостью, скоро должна была перейти въ фактъ. Обособленный въ Ятрибѣ и организованный Исламъ пересталъ быть только религіознымъ принципомъ, онъ сталъ уже реальною, религіозно-политическою и военною силой, которая должна была показать себя на дѣлѣ.

На другой годъ хиджры (въ октябрѣ 623 г.) Мухаммедъ послалъ одного изъ своихъ могаджировъ съ семью товарищами къ Меккѣ на развѣдку. Близъ сосѣдняго съ Меккой селенія Нахла̀ они подстерегли караванъ, шедшій съ пряностями и кожами изъ Іемена подъ конвоемъ четырехъ корейшитовъ. Хотя уже начался ваджабъ, одинъ изъ четырехъ священныхъ и мирныхъ мѣсяцевъ Аравіи, мусульмане напали на караванъ, одного изъ конвоя убили, одинъ убѣжалъ въ Мекку, а двухъ они взяли въ плѣнъ и привели вмѣстѣ съ награбленной добычей къ Мухаммеду въ Ятрибъ. Тотъ сначала выразилъ негодованіе на нарушеніе національнаго обычая, но черезъ нѣсколько времени, опираясь на принципъ, что „идолопоклонство хуже, чѣмъ

убійство“, примирился съ совершившимся фактомъ и раздѣлилъ между своими награбленную добычу. А черезъ три мѣсяца онъ отважился на новое, болѣе значительное предпріятіе противъ мекканцевъ. Отъ разосланныхъ имъ развѣдчиковъ онъ узналъ, что большой караванъ, ходившій изъ Мекки въ Сирію подъ предводительствомъ знатнаго между корейшитами Абу Софьяна, изъ дома Омайи, во главѣ военнаго отряда въ 950 человѣкъ, съ 700 верблюдами и 100 конями, вступилъ, на обратномъ пути, въ Хиджазъ съ богатыми товарами на 50.000 динаровъ (300—400 тысячъ рублей). Мухаммедъ рѣшилъ въ этотъ разъ самъ напасть на враговъ: дѣло того стоило. Вокругъ него кромѣ 83 могаджировъ собралось еще ансаровъ 231 человѣкъ (170 изъ племени Хазраджъ и 61 изъ племени Аусъ)—всего 314 вооруженныхъ людей съ 70 верблюдами и двумя конями. Такимъ образомъ силы мусульманъ не достигали и трети силъ противниковъ, но это численное неравенство съ избыткомъ окупалось высокимъ одушевленіемъ и крѣпкимъ единствомъ въ дружинѣ пророка. Это первое военное дѣло мусульманства произошло въ оазисѣ Бедръ (140 верстъ на юго-западъ отъ Медины и около 280 верстъ на сѣверо-сѣверо-западъ отъ Мекки) 17 Рамазана 2 года хиджры (13 января 624 г. по Р. Х.). Битва продолжалась только нѣсколько часовъ; мекканцы, потерявъ около 50 человѣкъ убитыми и столько же плѣнными, въ безпорядкѣ бѣжали. Мусульмане, изъ которыхъ было убито только 14, раздѣлили добычу (одну пятую въ священную казну, одного верблюда и одинъ мечъ, по выбору, Мухаммеду, остальное поровну между сражавшимися) и съ торжествомъ вернулись въ Ятрибъ. Изъ плѣнныхъ корейшитовъ Мухаммедъ велѣлъ убить двухъ своихъ личныхъ враговъ, прочіе были оставлены для выкупа. Торжество Мухаммеда, нравственно омраченное личной местью, было омрачено и Божьимъ наказаніемъ. Въ то время, какъ въ Бедрѣ онъ уступилъ чувству ненависти, въ Ятрибѣ умерла его дочь Рокайя, жена Османа. Черезъ нѣсколько мѣсяцевъ, чтобы утѣшить огорченнаго зятя, онъ отдалъ за него другую дочь Омм-Кольтумъ. Самъ Мухаммедъ былъ настолько экзальтированъ быстрымъ успѣхомъ при Бедрѣ, который онъ приписывалъ вмѣшательству 3.000 ангеловъ подъ начальствомъ Гавріила и Михаила, что не извлекъ никакого нравственнаго урока изъ смерти Рокайи, и черезъ нѣсколько времени по его указанію были убиты еще два человѣка, ужъ изъ ятрибскихъ жителей: одна женщина, по имени Асма̀, и одинъ еврей, оп имени Абу Афанъ. Преступленіе обоихъ состояло въ томъ, что они сочиняли и распространяли насмѣшливые стихи противъ Мухаммеда.

Въ это же время вѣроятно рѣшено было покончить съ евреями. Черезъ нѣсколько недѣль послѣ битвы при Бедрѣ въ предмѣстьи Ятриба, населенномъ еврейскимъ племенемъ Бену-Кейнока̀, произошла уличная драка вслѣдствіе нападенія мусульманина на еврейскую женщину; драка закончилась двойнымъ убійствомъ—обидчика и защитника обиженной. Мухаммедъ воспользовался этимъ случаемъ, чтобы объявить войну всѣмъ Бену-Кейнока̀. Аравійскіе евреи, несмотря на религіозную связь, усвоили себѣ дурные нравы страны и раздробились на отдѣльныя племена, лишенныя практической солидарности между собой. Поэтому опасность, угрожавшая Бену-Кейнока̀, нисколько не обезпокоила два другія племени ятрибскихъ евреевъ—Бену-Надиръ и Бену-Корейза. А, чтобы справиться съ однимъ племенемъ, у Мухаммеда уже было достаточно силы. Послѣ двухнедѣльной осады Бену-Кейнока̀, заморенные голодомъ, сдались и должны были выселиться изъ Ятриба. Они покинули Аравію и поселились въ Сиріи, въ мѣстечкѣ Адріатъ (на востокъ отъ Іордана). Черезъ годъ та же участь постигла и другое племя, Бену-Надировъ, безо всякаго уже повода съ ихъ стороны, если не считать таковымъ предполагаемое намѣреніе одного еврея убить Мухаммеда, о чемъ сей послѣдній узналъ будто бы отъ архангела Гавріила въ особомъ откровеніи. (Съ остальными евреями Мухаммедъ покончилъ нѣсколько позднѣе, о чемъ будетъ сказано далѣе).

Между тѣмъ въ Меккѣ собирались отмстить за пораженіе при Бедрѣ. Учрежденъ былъ общественный трауръ, который долженъ былъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока Мухаммедъ не будетъ побѣжденъ. Но сначала нужно было выкупить плѣнныхъ. Это повело къ долгимъ переговорамъ, но въ результатѣ операція выкуповъ оказалась для корейшитовъ гораздо выгоднѣе, по крайней мѣрѣ въ матеріальномъ отношеніи, чѣмъ они могли думать: многіе изъ плѣнныхъ, пораженные успѣхомъ Мухаммеда, увѣровали въ его посланничество и приняли Исламъ, такъ что ихъ уже не пришлось выкупать. Мухаммедъ отпустилъ ихъ на родину даромъ, взявши клятву, что они не отступятъ отъ мусульманства.

Только черезъ годъ послѣ сраженія при Бедрѣ удалось вождю корейшитовъ, Абу-Софьяну, собрать военныя силы, достаточныя для того, чтобы съ надеждой на успѣхъ напасть на пророка въ его собственномъ убѣжищѣ. Эти силы состояли изъ 3.000 хорошо вооруженныхъ человѣкъ (между ними 700 въ панцыряхъ) съ 3.000 верблюдовъ и 200 коней. Кромѣ корейшитовъ тутъ были и союзники изъ другихъ племенъ. Въ огромномъ обозѣ было много женщинъ съ

музыкальными орудіями для ободренія сражающихся. Это войско подошло къ Мединѣ 5 Шавваля 3 года (24 января 625 г. по Р. Х.) и остановилось въ равнинѣ, отдѣляющей городъ отъ горы Оходъ. На другой день, послѣ нѣкоторыхъ колебаній и совѣщаній, Мухаммедъ рѣшилъ не дожидаться осады. Онъ вывелъ за городскія ворота свое маленькое войско, въ которомъ было 700 человѣкъ его дружины (могаджировъ и ансаровъ) и 300 человѣкъ изъ ятрибцевъ, не принявшихъ Ислама, а вошедшихъ въ оборонительный союзъ съ мусульманами. Ночью предводитель этого вспомогательнаго отряда Абдаллахъ Ибн-Убай счелъ болѣе благоразумнымъ покинуть Мухаммеда и возвратиться со своими людьми въ городъ.

Рано утромъ 7 Шавваля (26 января) Мухаммедъ быстрымъ движеніемъ обошелъ непріятеля и занялъ выгодную позицію въ ущельѣ горы Оходъ, повернувъ фронтъ къ Мединѣ, а тылъ и правый флангъ поставивъ подъ защиту высокихъ скалъ. На лѣвомъ же открытомъ флангѣ онъ выбралъ холмъ, съ котораго была видна вся равнина между горой и городомъ, и поставилъ тамъ полсотни лучшихъ своихъ стрѣлковъ, поручивъ имъ наблюдать за непріятелемъ, чтобы предупредить возможный съ его стороны обходъ. Мухаммедъ имѣлъ время сдѣлать эти распоряженія, такъ какъ корейшиты, стоявшіе лицомъ къ Мединѣ и ожидавшіе нападенія оттуда, когда узнали о движеніи Мухаммеда къ сѣверной горѣ, должны были повернуть фронтъ и передвинуть обозъ. Когда они двинулись къ занятому Мухаммедомъ ущелью, сраженіе началось, по арабскому обычаю, единоборствами. Затѣмъ усилія мусульманъ, подъ предводительствомъ зятя Мухаммедова, Али, направились на священное знамя Каабы, которымъ они и завладѣли, перебивъ одного за другимъ одиннадцать смѣнявшихъ другъ друга знаменоносцевъ. Когда знамя корейшитовъ пало, а въ то же время атака одного изъ ихъ вождей, Халида, противъ лѣваго фланга мусульманъ была отбита Мухаммедовыми стрѣлками, мекканское войско смѣшалось и подалось назадъ. Передовой отрядъ мусульманъ прорвалъ ряды отступавшаго непріятеля и ворвался въ его обозъ. Тутъ старые разбойничьи нравы взяли верхъ надъ новымъ религіознымъ одушевленіемъ, и правовѣрные герои, какъ истые бедуины, бросились на богатую добычу. Ихъ товарищи-стрѣлки, увидѣвши оборотъ дѣла, не захотѣли себя обидѣть и, бросивъ свою позицію, устремились туда же на грабежъ. Увидавъ это, тотъ же Халидъ ударилъ въ оставшійся безъ всякаго прикрытія лѣвый флангъ Мухаммедовой дружины, а затѣмъ и все корейшитское войско, ободренное замѣшательствомъ му-

сульманъ, перешло въ наступленіе и стѣснило ихъ въ ущельѣ. Самъ Мухаммедъ былъ раненъ камнемъ изъ пращи въ лицо, а потомъ еще мечомъ въ колѣно, и упалъ въ ровъ. Его подняли покрытаго кровью и грязью и пронесли сквозь ущелье въ безопасное мѣсто на скалахъ, куда собрались вокругъ него мусульмане, уцѣлѣвшіе въ битвѣ и не убѣжавшіе въ Медину. Между тѣмъ дядя Мухаммеда, Хамза, левъ Ислама, былъ убитъ, а съ нимъ болѣе 70 мусульманъ. Среди торжествовавшихъ корейшитовъ распространился слухъ о смерти самого пророка. Абу-Софьянъ въѣхалъ на своемъ конѣ въ ущелье и, приблизившись на разстояніе человѣческаго голоса къ новой позиціи мусульманъ, крикнулъ: „правда ли, что Мухаммедъ убитъ?“—„Онъ живъ и еще задастъ вамъ“,—крикнулъ ему въ отвѣтъ Омаръ.—„Ладно! черезъ годъ сойдемся при Бедрѣ“.—„Да! до свиданія въ Бедрѣ“.

Въ то время, какъ вождь корейшитовъ такъ благородно условливался съ побѣжденными врагами о новомъ сраженіи, его жена Хиндъ совсѣмъ въ другомъ родѣ поминала старое. Ея отецъ Отба былъ убитъ при Бедрѣ упомянутымъ дядей Мухаммеда, Хамзой. Теперь она отыскала трупъ этого кровнаго врага, распорола ему животъ и, вырвавъ печень, съѣла ее сырьемъ. Другія женщины только отрѣзали у убитыхъ мусульманъ носы и уши и дѣлали себѣ изъ нихъ ожерелья.

## XV.

### Окопная война и ея слѣдствія.

Корейшиты, потерявшіе не болѣе 30 человѣкъ убитыми, были вполнѣ довольны одержанною побѣдою и не намѣревались ни дѣлать облавы на засѣвшую въ горахъ дружину Мухаммеда, ни нападать на Ятрибъ. Посвятивъ одинъ день на отдыхъ и погребеніе мертвыхъ, они отправились назадъ въ Мекку, а Мухаммедъ, никѣмъ не тревожимый, вернулся въ Ятрибъ и на другой день выступилъ къ западу, дѣлая видъ, что преслѣдуетъ уходящихъ корейшитовъ. Дойдя до ближайшаго по дорогѣ въ Мекку селенія Хамра-эль-Асадъ (верстахъ въ 20-ти отъ Медины), онъ провелъ тамъ три дня, велѣлъ зажечь сторожевые огни по окрестнымъ скаламъ и затѣмъ вернулся въ городъ.

Въ битвѣ при Оходѣ Мухаммедъ показалъ болѣе полководческаго

таланта въ началѣ, чѣмъ личной храбрости въ концѣ. Онъ упалъ въ ровъ болѣе отъ испуга, нежели отъ раны; онъ носилъ на себѣ двойной панцырь съ налокотниками и наколѣнниками, такъ что поранившій его мечъ Ибн-Камія не коснулся его тѣла; кровь же, которую увидали на немъ его сподвижники, происходила отъ вышибленнаго камнемъ передняго зуба. Но послѣ ухода корейшитовъ увѣренность въ себѣ и политическая сообразительность вернулись къ Мухаммеду въ полной силѣ. Кромѣ демонстративнаго преслѣдованія далеко отошедшихъ побѣдителей, онъ подъ разными предлогами разослалъ нѣсколько отрядовъ противъ бедуиновъ пустыни, а затѣмъ, какъ было сказано, обрушился на еврейское племя Бену-Надиръ и выгналъ его изъ Аравіи. Этимъ онъ поддержалъ свой престижъ передъ невѣрными, относительно же мусульманъ онъ сейчасъ же послѣ битвы при Оходѣ воспользовался обстоятельствами этой битвы, чтобы объяснить неудачу въ свою пользу. „Пока вы меня слушались", говорилъ онъ своей дружинѣ, „успѣхъ былъ на нашей сторонѣ; но когда вы ради низкой корысти нарушили волю Божію и приказанія Его посланника, справедливое наказаніе обрушилось на вашу голову—и враги одержали побѣду. Но Богъ милостивъ и снисходителенъ; Онъ простилъ вашъ грѣхъ и не допустилъ васъ до конечной погибели".

Къ этому нравственному утѣшенію Мухаммедъ присоединилъ и матеріальное. Оставшуюся послѣ изгнанныхъ евреевъ весьма значительную поземельную собственность онъ раздѣлилъ между своими могаджирами, которые такимъ образомъ получили осѣдлость и самостоятельныя средства существованія, тогда какъ до сихъ поръ они жили на счетъ гостепріимства ансаровъ. Слѣдовательно и эти послѣдніе получили облегченіе.

Благодаря изгнанію большинства евреевъ и прикрѣпленію могаджировъ, Мухаммедъ сдѣлался господиномъ Ятриба, который съ тѣхъ поръ могъ по праву называться его городомъ (Railway Мединетъ-эн-наби или просто Медина). Многіе изъ жителей города, а также изъ сосѣднихъ бедуиновъ приняли Исламъ, и, когда черезъ годъ послѣ битвы при Оходѣ Мухаммедъ выступилъ къ Бедру для условленной встрѣчи съ Абу-Софьяномъ и корейшитами, его войско состояло уже не изъ 700, а изъ 1.500 человѣкъ. Вмѣсто непріятелей мусульмане нашли въ Бедрѣ мирную ярмарку и, поторговавши съ выгодой, вернулись домой. Мекканцы отказались отъ назначеннаго турнира потому, что затѣвали нѣчто болѣе важное. Не полагаясь на однѣ собственныя силы, чтобы покончить съ Мухаммедомъ, они рѣшили

устроить коалицію всѣхъ враждебныхъ Исламу элементовъ Аравіи. Кромѣ сосѣднихъ съ Меккою арабскихъ племенъ, давшихъ уже свой контингентъ и при прежнемъ походѣ, въ союзъ вошли три обширныя племени центральной Аравіи: Бену-Гатафанъ, Бену-Солеймъ и Бену-Асадъ, а также еврейская колонія Хейбаръ, куда временно переселились (по пути въ Сирію) и изгнанные Мухаммедомъ изъ Медины Бену-Надиры. Коалицію устроилъ и союзными войсками предводительствовалъ тотъ же упорный врагъ Мухаммеда—Абу-Софьянъ.

Въ это время, повѣствуетъ преданіе, въ Мединѣ находился одинъ персіянинъ, по имени Салманъ, служившій нѣкогда въ персидскихъ войскахъ и участвовавшій во многихъ походахъ. Затѣмъ онъ подвергся разнымъ бѣдствіямъ и попалъ въ рабство къ одному изъ жителей Медины. Принявши Исламъ, онъ получилъ свободу и ревностно служилъ Мухаммеду. Когда до Медины дошли извѣстія о приближеніи большого войска корейшитовъ и союзниковъ, и Мухаммедъ, не полагаясь на свои силы, рѣшилъ уклониться отъ открытаго боя и выдерживать осаду, этотъ персъ Салманъ пришелъ къ вождю правовѣрныхъ и сообщилъ ему одно средство обороны, успѣшность котораго была извѣдана на опытѣ въ войнахъ персовъ съ ромеями. Это средство, невѣдомое до того арабамъ, состояло во рвахъ и окопахъ, представлявшихъ трудно преодолимое препятствіе въ особенности для конницы непріятельской и для верблюдовъ. Мухаммедъ оцѣнилъ практичность этого совѣта и поспѣшилъ распорядиться его исполненіемъ. Скоро вся Медина кругомъ была обведена рвами и земляными валами. Когда въ началѣ марта 627 года союзныя войска подступили къ городу, они были остановлены неожиданнымъ и необычайнымъ препятствіемъ. Пришлось начать медленную войну съ непріятелемъ, прикрытымъ надежною защитою. Между тѣмъ союзники, не разсчитывавшіе на такой оборотъ дѣла, не запаслись достаточнымъ количествомъ провіанта для людей и животныхъ, а въ то время года жатва въ окрестныхъ мѣстностяхъ была уже снята жителями. Послѣ напрасныхъ попытокъ перейти рвы, при чемъ съ обѣихъ сторонъ пало не болѣе 10 человѣкъ, союзники вошли въ тайные переговоры съ послѣднимъ оставшимся въ Мединѣ еврейскимъ племенемъ Бену-Корейза, склоняя ихъ предать Мухаммеда, столь враждебно поступившаго съ ихъ единовѣрцами, и впустить осаждающихъ въ городъ. Мухаммедъ, узнавши объ этихъ сношеніяхъ, подослалъ своихъ тайныхъ агентовъ, которымъ удалось запутать и затянуть переговоры. Въ то же время самъ онъ старался подкупить вождя одного изъ союзныхъ съ корейшитами племенъ, Бену-Гатафановъ, что-

бы склонить его отдѣлиться отъ союза и увести своихъ людей отъ Медины. Хотя эта попытка и не имѣла успѣха, но союзники, утомленные нѣсколькими недѣлями напраснаго стоянія подъ городомъ при недостаткѣ припасовъ, сняли осаду и разошлись по домамъ. Эта почти безкровная война осталась въ лѣтописяхъ мусульманства съ названіемъ „окопной войны".

По удаленіи союзниковъ, первымъ дѣломъ Мухаммеда было отмстить евреямъ. Бену-Корейза, у которыхъ было 600 человѣкъ, способныхъ носить оружіе, заперлись въ своемъ кварталѣ, но послѣ двухнедѣльной осады сдались на капитуляцію. Въ прежнія времена это племя находилось въ особомъ союзѣ съ однимъ изъ двухъ арабскихъ племенъ въ Мединѣ, приставшихъ къ Мухаммеду, именно съ племенемъ Аусъ. И теперь евреи надѣялись, что старые союзники заступятся за нихъ передъ Мухаммедомъ и выговорятъ имъ право свободно удалиться изъ Медины, подобно тому, какъ это было сдѣлано относительно Бену-Надировъ ихъ прежними арабскими союзниками, Хазраджами. И дѣйствительно, Мухаммедъ предоставилъ судьбу евреевъ на рѣшеніе вождя Аусовъ, Саада Ибн-Моада. Но онъ зналъ, что этотъ вождь, смертельно раненый въ окопной войнѣ, выражалъ крайнее ожесточеніе противъ всѣхъ враговъ Ислама и, въ особенности, противъ измѣнниковъ-евреевъ. Когда умиравшему арабу передали полномочіе пророка, онъ безъ всякаго колебанія приговорилъ всѣхъ взрослыхъ мужчинъ къ смерти, а женъ и дѣтей къ рабству. Этотъ приговоръ былъ немедленно исполненъ. Около 600 евреевъ были перерѣзаны; только одинъ перешелъ въ мусульманство и этимъ избавился отъ смерти. Одну красивую еврейку, по имени Рейхану, принудили принять Исламъ, и Мухаммедъ взялъ ее въ свой гаремъ; прочія женщины и дѣти были раздѣлены между правовѣрными. Медина сдѣлалась окончательно мусульманскимъ городомъ.

## XVI.

### Мирный походъ къ Меккѣ и договоръ съ корейшитами. — Первые шаги за предѣлы Аравіи.

Въ началѣ весны 628 года Мухаммедъ имѣлъ вѣщій сонъ. Ему снилось, что онъ совершилъ священное хожденіе въ Мекку, и что ему передали ключи отъ Каабы. Онъ объявилъ объ этомъ снѣ своимъ вѣрнымъ и повелѣлъ имъ снаряжаться въ благочестивый походъ; изъ оружія нужно было брать только мечи.

Перваго числа мѣсяца Зуль-каада Мухаммедъ, во главѣ 1.500 мусульманъ изъ Медины и изъ сосѣдняго племени Бену-Асламъ, двинулся въ Мекку и безпрепятственно достигъ мѣстечка Осфанъ, въ 70 верстахъ отъ священнаго города. Тутъ онъ узналъ, что корейшиты, несмотря на наступленіе мѣсяца священнаго мира, вооружились, собрали союзниковъ и выступили противъ него. Свернувъ въ бокъ и обойдя передовые разъѣзды непріятеля, Мухаммедъ съ другой стороны подошелъ къ границѣ священной территоріи и остановился въ мѣстности Ходейбія. Онъ послалъ зятя своего Османа для переговоровъ; за пропускъ къ Каабѣ онъ предлагалъ безопасность мекканскимъ караванамъ на неопредѣленно долгій срокъ. Османъ не возвращался три дня, и мусульмане поймали нѣсколькихъ мекканцевъ, чтобы имѣть заложниковъ. Мухаммедъ выбралъ большое дерево и собралъ вокругъ него всю свою дружину. Онъ сидѣлъ подъ деревомъ, а каждый изъ правовѣрныхъ подходилъ и ударялъ съ нимъ по рукамъ въ новое подтвержденіе неизмѣнной вѣрности. Въ это время вернулся изъ Мекки Османъ съ уполномоченнымъ отъ корейшитовъ Согейлемъ Ибн-Амръ. Онъ принесъ Мухаммеду предложеніе отсрочить до будущаго года входъ свой въ Мекку и поклоненіе Каабѣ. Ревнители Ислама, съ Омаромъ во главѣ, горячо возстали противъ такого унизительнаго предложенія, но Мухаммедъ рѣшилъ его принять. Согласились заключить письменный договоръ. Уполномоченный корейшитовъ не соглашался называть Бога такъ, какъ Онъ называется въ Коранѣ—Благой, Милосердный, а также не хотѣлъ титуловать Мухаммеда посланникомъ Божіимъ. „Все равно, пиши, какъ онъ желаетъ“, сказалъ Мухаммедъ Алію, и тотъ, со словъ Согейля, написалъ слѣдующій договоръ:

„Во имя Твое, Аллахъ! Вотъ условія мира, который заключаютъ Мухаммедъ, сынъ Абдаллы, и Согейль, сынъ Амра. Они сошлись на томъ, чтобы между ихъ сторонами не было войны десять лѣтъ и чтобы это время всякому, и съ той, и съ другой стороны, имѣть взаимную безопасность и миръ. Притомъ, если кто отъ стороны Корейша перейдетъ къ Мухаммеду безъ согласія тѣхъ, кто имѣетъ надъ нимъ законную власть, то долженъ быть выданъ, а если кто отъ стороны Мухаммеда перейдетъ къ Корейшу, того не выдавать. Къ тому же быть между нами истинной честности и никакой потаенной вражды и коварства чтобы не было. Притомъ, если кто изъ другихъ племенъ захочетъ войти въ завѣтъ и союзъ съ тобою, Мухаммедомъ, воленъ это дѣлать, и кто захочетъ войти въ завѣтъ и союзъ съ нами, сынами Корейша, вольно и ему. И еще: долженъ

ты, Мухаммедъ, въ этомъ году, не входя къ намъ въ Мекку, очистить нашу мѣстность. А когда пройдетъ годъ, мы передъ прибытіемъ твоимъ очистимъ городъ на три дня, и вольно войти тебѣ и дружинѣ твоей и оставаться три дня; и быть вамъ въ походномъ вооруженіи, съ мечами въ ножнахъ, а другого оружія тебѣ не имѣть".

Когда договоръ былъ подписанъ и корейшитское посольство удалилось, Мухаммедъ велѣлъ своей дружинѣ совершить заключительные обряды хаджа (жертвенное закланіе барановъ, подстриженіе волосъ) и затѣмъ тронуться въ обратный путь. Услышавъ, какъ Омаръ порицалъ Мухаммеда за малодушіе, Абу-Бекръ внушительно сказалъ ему: „Держись крѣпче за его стремя, ибо онъ—посланникъ Божій".

Мухаммедъ подписалъ договоръ конечно не съ тѣмъ, чтобы его исполнять: ему нужно было собраться съ силами, чтобы нанести рѣшительный ударъ „идолопоклонникамъ Мекки". А пока онъ рѣшилъ покончить съ іудеями въ Аравіи, какъ уже покончилъ съ ними въ Мединѣ. Въ апрѣлѣ того же 628 года онъ выступилъ съ своей дружиной, въ томъ же приблизительно числѣ, какъ и для священнаго похода, но съ болѣе полнымъ вооруженіемъ, противъ еврейскихъ поселеній на сѣверъ отъ Медины: Хейбаръ, Вадиль-Кора, Фадакъ и Тейма. Евреи не вышли въ поле и засѣли въ крѣпкихъ башняхъ. Послѣ нѣсколькихъ недѣль осады они стали сдаваться, отрядъ за отрядомъ. Они должны были отдать побѣдителямъ все свое имущество, а сами съ женами и дѣтьми получили свободный пропускъ. При взятіи Хейбара одна еврейка, по имени Зейнабъ, у которой всѣ родные были перебиты мусульманами, задумала отомстить. Притворившись расположенной къ принятію Ислама, она принесла въ даръ Мухаммеду зарѣзаннаго барана, смазавши его сильнымъ ядомъ. Мухаммедъ, собиравшійся ужинать съ нѣсколькими гостями, велѣлъ подать этого барана къ своему столу. Взявши въ ротъ кусокъ, онъ почувствовалъ дурной вкусъ и выплюнулъ; одинъ изъ гостей, успѣвшій проглотить, умеръ на мѣстѣ. Но и Мухаммедъ не отдѣлался даромъ. Онъ заболѣлъ, и съ тѣхъ поръ, какъ самъ говорилъ, никогда уже не чувствовалъ себя вполнѣ здоровымъ. Свою послѣднюю болѣзнь и смерть онъ приписывалъ дѣйствію того же яда.

Между тѣмъ договоръ, заключенный въ Ходейбіи, оказывался болѣе выгоднымъ для Мухаммеда, чѣмъ думали ревнители Ислама. Сосѣднее съ Меккой племя Бену-Хозаа̀,—то самое, которое нѣкогда отняло у корейшитовъ Каабу, а потомъ было принуждено опять возвратить ее,—воспользовалось соотвѣтствующей статьею договора, открыто стало на сторону Мухаммеда и вступило съ нимъ въ союзъ.

А статья о выдачѣ перебѣжчиковъ, повидимому предоставлявшая корейшитамъ несправедливое преимущество передъ Мухаммедомъ, была отмѣнена по требованію самой привилегированной стороны, которой пришлось плохо отъ этой привилегіи. Одинъ буйный мекканецъ, по имени Абу-Басиръ, изъ племени Такифовъ, но находившійся подъ защитой дома Зохра, за слишкомъ ярое проповѣданіе Ислама былъ запертъ своимъ патрономъ въ темницу. Вырвавшись оттуда, онъ прибѣжалъ въ Медину, къ Мухаммеду. Домъ Зохра, на основаніи договора, потребовалъ его выдачи. Мухаммедъ исполнилъ требованіе; но Абу-Басиръ дорогой убѣжалъ и, набравъ шайку такихъ же бѣглецовъ изъ Мекки, недовольныхъ корейшитской плутократіей, засѣлъ съ этой шайкой (числомъ въ 70 человѣкъ) близъ большой хиджазской дороги и сталъ разбивать всѣ мекканскіе караваны. Корейшиты обратились къ Мухаммеду съ просьбой, чтобы статья о выдачѣ была исключена и чтобы онъ принималъ къ себѣ всѣхъ бѣглецовъ изъ Мекки.

Весной 629 г. Мухаммедъ съ 2.000 спутниковъ отправился въ Мекку. Всѣ вооруженные корейшиты при его приближеніи вышли изъ города и стали лагеремъ въ окрестныхъ горахъ. Съ оставшимися жителями Мухаммедъ вступилъ въ дружескія сношенія, послѣ того какъ онъ и его спутники торжественно совершили всѣ священные обряды. Дядя его Аббасъ принялъ его въ своемъ домѣ и предложилъ ему въ жены свою овдовѣвшую невѣстку Меймуну. Мухаммедъ хотѣлъ остаться въ Меккѣ и послѣ условленныхъ трехъ дней, чтобы отпраздновать новую свадьбу, но корейшиты потребовали точнаго исполненія договора. Мухаммедъ оставилъ Мекку, пріобрѣтя себѣ новыхъ приверженцевъ между ея жителями, въ томъ числѣ побѣдителя при Оходѣ, Халида Ибн-эль-Валида.

Вѣроятно въ этомъ же году (по нѣкоторымъ преданіямъ еще раньше) Мухаммедъ послалъ пословъ къ императору Гераклію, къ персидскому царю Хозрою Парвезу, къ правителю Сиріи и къ вассалу Византіи, царьку сирійскихъ арабовъ Хариту VII (изъ дома Гассанидовъ). Послы были снабжены письмами Мухаммеда, увѣщавшаго этихъ владѣтелей признать единаго, истиннаго Бога и принять Исламъ [1]). Египетскій намѣстникъ прислалъ Мухаммеду дружеское

---

[1]) Весьма мало вѣроятно, чтобы эти письма были отправлены одновременно. Обращаясь къ самому императору, Мухаммедъ не имѣлъ никакой нужды обращаться къ его генералъ-губернатору въ Египтѣ и его вассалу въ Сиріи. Если обращеніе Мухаммеда къ императору и Шахин-Шаху не есть вымыселъ (какимъ признаетъ его напримѣръ новѣйшій историкъ Мухаммеда, Губертъ Гримме), то его слѣдуетъ отнести къ самому послѣднему времени передъ смертью пророка.

письмо и двухъ невольницъ въ подарокъ. На одной изъ нихъ, по имени Маріатъ, Мухаммедъ женился, и она родила ему сына Ибрагима, который однако не исполнилъ надеждъ Мухаммеда имѣть мужское потомство, такъ какъ умеръ въ младенчествѣ.

Со стороны Сиріи Мухаммедъ встрѣтилъ враждебный пріемъ. Пятнадцать человѣкъ развѣдчиковъ были захвачены врасплохъ и перебиты гассанидскими воинами, а гонецъ съ письмомъ Мухаммеда къ греческому коменданту Бостры былъ задержанъ на дорогѣ и обезглавленъ.

Въ сентябрѣ 629 г. Мухаммедъ послалъ своего пріемнаго сына Зейда Ибн-Хариса съ трехтысячнымъ войскомъ въ Сирію. Вѣроятно предполагалось имѣть дѣло только съ гассанидами, но, дойдя до южныхъ береговъ Мертваго моря, мусульмане неожиданно наткнулись на расположившіяся близъ мѣстечка Мута войска императора Гераклія, незадолго передъ тѣмъ одержавшія блестящія побѣды надъ персами. По арабскимъ извѣстіямъ, очевидно преувеличеннымъ, это войско состояло изъ 100.000 человѣкъ. Во всякомъ случаѣ, превосходство силъ на сторонѣ грековъ было подавляющее. Тѣмъ не менѣе мусульмане рѣшились на сраженіе. Послѣ того какъ ихъ предводитель Зейдъ и потомъ замѣстившіе его Джафаръ (сынъ Абу Талиба, двоюродный братъ Мухаммеда) и techинецъ Ибн-Рахава были убиты, мусульмане обратились въ бѣгство, но Халиду удалось ихъ собрать, привести въ порядокъ и совершить правильное отступленіе къ Мединѣ. Мухаммедъ запретилъ городскимъ жителямъ смѣяться надъ бѣглецами, а Халиду, уберегшему войско отъ окончательнаго истребленія, онъ далъ почетное прозвище *Божій мечъ*.

Обыкновенный политическій пріемъ Мухаммеда состоялъ въ томъ, что, потерпѣвши пораженіе отъ однихъ враговъ, онъ, прежде чѣмъ собраться съ силами для вѣрнаго отомщенія, поддерживалъ свой престижъ нападеніемъ на другихъ, болѣе слабыхъ противниковъ. Такъ поступилъ онъ и тутъ. Немедленно послѣ пораженія при Мутѣ онъ посылаетъ Амра Ибн-эль-Аси (знатнаго корейшита, обратившагося въ Исламъ вмѣстѣ съ Халидомъ) въ походъ противъ Гатафановъ и другихъ племенъ средней Аравіи. Они покорились почти безъ сопротивленія и объявили себя сторонниками Мухаммеда, который теперь несомнѣнно сталъ самымъ могущественнымъ властителемъ на всемъ полуостровѣ. Видя это, мекканцы рѣшились на послѣднюю попытку сопротивленія.

# XVII.

## Окончательное торжество Мухаммеда.

Вступившее въ союзъ съ Мухаммедомъ племя Бену-Хозаа, подъ Меккой, состояло въ давней кровной враждѣ съ сосѣднимъ племенемъ Бену-Бекръ, состоявшимъ въ союзѣ съ корейшитами. Между ними происходили постоянныя драки. Одна такая драка вышла изъ-за Мухаммеда. Кто-то изъ Бену-Бекровъ, сказавшій что-то оскорбительное для пророка, былъ избитъ присутствовавшими хозаитами. Его родичи пожаловались корейшитамъ и отъ нѣкоторыхъ изъ нихъ получили совѣтъ раздѣлаться силой съ союзниками Мухаммеда, т. е. нарушить Ходейбійскій договоръ. Тогда Бену-Бекръ ночью напали на отрядъ хозаитовъ и многихъ перерѣзали. Только-что это стало извѣстно въ Меккѣ, народъ возсталъ противъ воинствующихъ корейшитовъ и объявилъ, что не желаетъ навлекать на себя справедливаго мщенія Мухаммеда. Корейшиты уступили народнымъ требованіямъ, и Абу-Софьянъ, котораго вражда къ Мухаммеду за послѣдніе годы совсѣмъ укротилась, былъ посланъ въ Медину для мирныхъ переговоровъ. Мухаммедъ, разумѣется, не поддался этимъ увѣщаніямъ, и немедленно по отъѣздѣ Абу-Софьяна выступилъ со всѣми силами мусульманъ и новыхъ союзниковъ—болѣе 10.000 человѣкъ—противъ Мекки. На дорогѣ онъ встрѣтилъ многихъ меккапцевъ, переходившихъ на его сторону и принимавшихъ Исламъ. Такимъ образомъ присоединился къ нему окончательно и старый дядя его Аббасъ.

Въ январѣ 630 г. мусульманское войско стало лагеремъ около Марръ-эзъ-Захранъ, въ 9-ти верстахъ къ сѣверо-западу отъ Мекки. Корейшиты послали къ Мухаммеду опять Абу-Софьяна для переговоровъ. На другой день онъ принялъ Исламъ, а Мухаммедъ со своимъ войскомъ безпрепятственно вступилъ въ священный городъ. По новому договору, жители Мекки признавали верховную власть Мухаммеда и предоставляли въ его распоряженіе свои вооруженныя силы; за это они получали равное съ мединцами право на военную добычу. Большинство тутъ же приняло Исламъ. Мухаммедъ семь разъ объѣхалъ Каабу на своей верблюдицѣ Эль-Касва, семь разъ дотронулся своимъ посохомъ до священнаго камня, велѣлъ уничтожить всѣхъ идоловъ вокругъ святилища, затѣмъ во имя Божіе тор-

жественно подтвердилъ всѣ права Мекки и ея территоріи, но вмѣстѣ съ тѣмъ объявилъ равенство всѣхъ людей передъ Богомъ и одинаковую для всѣхъ обязанность подчиняться законамъ Ислама. Въ заключеніе онъ предписалъ мекканцамъ истребить идоловъ и у себя въ домахъ. Язычники, на опытѣ убѣдившіеся въ безсиліи своихъ боговъ, охотно исполнили это повелѣніе.

Тѣмъ не менѣе Мухаммедъ не располагалъ перенести въ Мекку свое мѣстопребываніе. Онъ рѣшительно объявилъ своимъ мединскимъ сподвижникамъ: „я хочу и жить, и умереть вмѣстѣ съ вами“, и уже собирался въ обратный путь къ Мединѣ, какъ пришло извѣстіе, что на него поднимаются новыя силы. Могущественный союзъ бедуинскихъ племенъ, носившихъ общее названіе Эль-Хавазинъ и занимавшихъ обширную территорію, простиравшуюся изъ глубины средне-аравійской пустыни до границъ Мекканской области, включая сосѣдній съ Меккою городъ Таифъ, выставилъ огромное для тѣхъ мѣстъ и временъ войско въ 20.000 человѣкъ, которое подъ начальствомъ Малика Ибн-Ауфа уже стояло около Таифа. Мухаммедъ, увеличивъ свои силы на 2.000 новыхъ мусульманъ-мекканцевъ, выступилъ навстрѣчу непріятелю, который также двинулся впередъ, ведя за собою свой обозъ съ женами, дѣтьми и множествомъ скота. Между враждебными войсками находилась глубокая долина Хонейнъ. Маликъ, оказавшійся недурнымъ полководцемъ, успѣлъ занять боковыя ущелья конными отрядами, и, когда мусульмане вошли въ долину, они были охвачены непріятелемъ съ обоихъ фланговъ. Мусульманское войско состояло изъ трехъ главныхъ отдѣловъ: подчиненныя Мухаммеду бедуинскія племена, мекканцы и старые мусульмане, или мединская дружина. Бедуины, по обычаямъ пустыни считавшіе поспѣшное бѣгство такой же важной и почтенной частью военнаго искусства, какъ и успѣшное нападеніе, немедленно показали тылъ; мекканцы, приведенные этимъ въ замѣшательство, послѣдовали ихъ примѣру, а затѣмъ общая паника охватила и мединцевъ. Мухаммеду, котораго чуть было не отрѣзали непріятели, удалось громкими криками: „сюда, люди дерева!“ (т. е. клявшіеся подъ деревомъ въ Ходейбіи) остановить бѣгство своей дружины и собрать ее вокругъ себя. Когда вернулись и прочія части войска, непріятель былъ вытѣсненъ изъ Хонейнской долины; одно изъ племенъ, Бену-Такифы, которымъ принадлежалъ городъ Таифъ, ушли подъ защиту его укрѣпленій, покинувъ союзниковъ. Прочіе пытались защищать свой лагерь у мѣстечка Эль-Аутасъ что значитъ печь. „Печь разгорается жарко“, сказалъ Мухаммедъ. Послѣ упорнаго боя, Хавазины бросили лагерь и бѣжали въ Таифъ.

6.000 женщинъ и дѣтей, 24.000 верблюдовъ, несчетное множество овецъ, козъ и всякаго добра досталось мусульманамъ. Мухаммедъ роздалъ бо́льшую часть добычи мекканцамъ, и, когда обиженная этимъ его дружина выражала свое неудовольствіе, онъ сказалъ: „Неужели вы недовольны тѣмъ, что эти (мекканцы) погонятъ къ себѣ овецъ и верблюдовъ, а вы, ансары, поведете съ собой посланника Божія? Клянусь Тѣмъ, въ Чьихъ рукахъ душа Мухаммеда! если бы я могъ выбирать, гдѣ родиться, я родился бы между ансарами. И если бы весь свѣтъ пошелъ на одну сторону, а ансары на другую, я оставилъ бы весь свѣтъ и пошелъ съ ансарами. Боже! будь милостивъ къ ансарамъ, и къ сынамъ ансаровъ, и къ сынамъ сыновъ ихъ во вѣки!". Растроганные сподвижники закричали: „мы довольны своей долей и жребіемъ, посланникъ Божій!". Мухаммедъ зналъ, что ихъ сердца принадлежатъ ему, тогда какъ сердца мекканцевъ нужно было еще пріобрѣсти; и тутъ онъ имѣлъ полный успѣхъ: кто не поддался снисходительному и дружелюбному обращенію побѣдителя, не могъ устоять передъ щедрыми дарами. Но Мухаммедъ тутъ же пріобрѣлъ сердца и только-что разбитыхъ передъ тѣмъ непріятелей. Когда пришли послы отъ Малика и Хавазиновъ, Мухаммедъ отпустилъ безъ выкупа ихъ женъ и дѣтей. Тронутый этимъ великодушіемъ, Маликъ принялъ Исламъ, а его примѣру послѣдовали и подвластные ему бедуины.

## XVIII.

### Смерть Мухаммеда.—Оцѣнка его нравственнаго характера.

По возвращеніи въ Медину Мухаммедъ собралъ 30.000 войско и объявилъ походъ противъ Византіи. Но, дойдя до пограничнаго съ Сиріей города Табука, онъ остановился. Отъ передовыхъ отрядовъ пришли извѣстія, что полчища сирійскихъ арабовъ, собравшіяся къ востоку отъ Іордана, разсѣялись безъ боя, а о войскахъ императора Гераклія нѣтъ никакого слуха. Подъ этимъ страннымъ предлогомъ—какъ-будто дѣло шло объ единоборствѣ въ назначенномъ мѣстѣ и времени—Мухаммедъ рѣшилъ отказаться отъ дальнѣйшаго похода. Заключивши договоры съ нѣкоторыми шейхами бедуиновъ на Синайскомъ полуостровѣ, которые, вмѣсто вассальныхъ отношеній къ Византіи, признали его верховенство, Мухаммедъ вернулся въ Медину. По всей вѣроятности, у него было уже

предчувствіе смертельной болѣзни, и онъ не находилъ въ себѣ достаточно силъ для такого важнаго и новаго предпріятія. Это подтверждается тѣмъ *прощальнымъ* характеромъ, какое приняло его послѣднее путешествіе въ Мекку. По окончаніи священныхъ обрядовъ онъ обратился къ собравшимся въ долинѣ Мина богомольцамъ съ особой рѣчью. Напомнивъ имъ всѣ заповѣди и законы Ислама, онъ увѣщевалъ ихъ быть между собою въ мирѣ и братскомъ единствѣ, навсегда отказаться отъ обычая кровной мести, хорошо обращаться со своими женами и рабами, и въ заключеніе сказалъ: „воистину, я исполнилъ то, что̀ было мнѣ поручено“.

Черезъ нѣсколько мѣсяцевъ по возвращеніи домой онъ почувствовалъ приступъ горячки. Передавъ Абу-Бекру предстоятельство на молитвѣ въ Мединской мечети, онъ остался безвыходно въ домѣ любимой жены своей Аиши. Онъ не сомнѣвался въ близкой смерти и отпустилъ на волю всѣхъ своихъ рабовъ. Временами онъ впадалъ въ бредъ и однажды потребовалъ письменныхъ принадлежностей. Его требованіе не было исполнено, и онъ на немъ не настаивалъ. Утромъ въ день своей смерти онъ пришелъ въ полное сознаніе и показался на порогѣ смежной съ домомъ Аиши мечети, когда вѣрные были тамъ собраны на молитву. Этотъ выходъ истощилъ его послѣднія силы; когда Аиша уложила его въ постель, началась агонія. Проговоривъ задыхающимся голосомъ безсвязныя слова: „нѣтъ—великіе—товарищи—въ раю“, онъ умеръ въ первомъ часу пополудни 8 іюня 632 г. (13 числа мѣсяца—перваго Раби 11 года хиджры) на 63 году отъ рожденія.

---

Историки, наиболѣе благосклонные къ Мухаммеду, все-таки упрекаютъ его за то, что и во второй, мединскій періодъ своей дѣятельности,—періодъ по преимуществу политическій, онъ продолжалъ выдавать себя за посланника Божія и различнымъ своимъ приказамъ и распоряженіямъ придавать значеніе прямыхъ божественныхъ предписаній. Этотъ упрекъ имѣетъ смыслъ только при томъ предположеніи, что Мухаммедъ въ этотъ второй періодъ своей жизни уже не считалъ, а только выдавалъ себя за посланника Божія. Но когда же онъ пересталъ вѣрить въ свое посланничество? Такого момента въ его жизни нельзя указать, и менѣе всего можно его искать именно во второй, мединскій періодъ. Если въ первое время, когда онъ въ пользу дѣйствительности своего призванія не имѣлъ ничего кромѣ своей собственной внутренней увѣренности да вѣры въ него Хадиджи и нѣсколькихъ друзей его, если тогда,

вопреки всей внѣшней очевидности и на зло общему мнѣнію, онъ твердо стоялъ на своемъ убѣжденіи, то какъ же онъ могъ въ немъ поколебаться, когда послѣ невѣроятно быстрыхъ успѣховъ онъ добился признанія даже со стороны своихъ прежнихъ враговъ и гонителей? Когда же, въ самомъ дѣлѣ, былъ тотъ моментъ, въ который Мухаммедъ могъ потерять вѣру въ себя и въ свое призваніе? Не тогда ли, когда чужеземцы клялись ему въ вѣрности? или когда съ нимъ, бѣглецомъ и изгнанникомъ, могущественныя племена, владѣвшія вторымъ городомъ въ Аравіи, вступили съ нимъ въ договоръ, какъ съ самостоятельнымъ властителемъ? или тогда, когда онъ разбилъ втрое сильнѣйшихъ его корейшитовъ при Бедрѣ? или тогда, когда при Оходѣ его дружина за ослушаніе ему была наказана пораженіемъ, а онъ не только спасся, а сохранилъ и даже возвысилъ свое положеніе? или тогда, когда соединенныя силы всѣхъ его враговъ разсѣялись, не причинивъ ему никакого урона, передъ наскоро выкопаннымъ имъ рвомъ? или когда корейшиты и вся Мекка, а за ними и вся почти Аравія признали его своимъ верховнымъ владыкой и посланникомъ Божіимъ? Ясно, что каждый изъ этихъ успѣховъ въ отдѣльности могъ только укрѣплять его вѣру въ себя и въ свыше данное ему порученіе, а весь послѣдовательный рядъ этихъ чудесныхъ успѣховъ долженъ былъ довести эту вѣру до безусловной непоколебимости. А при этомъ могъ ли онъ проводить точную границу между своимъ усмотрѣніемъ и волею Божіею? Если онъ „отдалъ сердце свое Богу", и Богъ соединилъ съ нимъ Свое неизмѣнное благоволеніе, на какомъ основаніи сталъ-бы онъ отнимать религіозную санкцію у движеній этого сердца, отданнаго Богу? Была здѣсь, конечно, одна граница, признававшаяся Мухаммедомъ въ принципѣ и иногда нарушавшаяся имъ на дѣлѣ. Онъ зналъ, что различіе добра и зла безусловно, не зависитъ ни отъ чьего произвола, что даже Богъ не можетъ повелѣть того, что̀ дурно. И въ тѣхъ, правда, рѣдкихъ случаяхъ, когда онъ мстилъ своимъ личнымъ врагамъ или политическую мудрость смѣшивалъ съ коварной жестокостью (какъ относительно евреевъ), совѣсть, безъ сомнѣнія, говорила ему, что это дурно и что Богъ не могъ этого повелѣть. Я сейчасъ укажу на смягчающія обстоятельства и для этихъ поступковъ, но, во всякомъ случаѣ, они заслуживаютъ осужденія. Нельзя однако распространять этого осужденія на разныя предписанія Корана, въ которыхъ не было ничего нравственно дурного, но которыя представляются намъ, какъ внушенныя человѣческой политикой, тогда какъ Мухаммедъ придавалъ имъ значеніе

божественныхъ заповѣдей. Не нужно забывать, что политика Мухаммеда была искренне-религіозной, а его религія съ самаго начала имѣла и политическую задачу. Развѣ существовало въ его время (да и гораздо позже) раздѣленіе между религіей и политикой; развѣ не смѣшивались эти два интереса и въ дѣятельности византійскихъ императоровъ, и въ дѣятельности римскихъ папъ? Еще менѣе возможно было это раздѣленіе въ томъ варварскомъ состояніи общественной жизни, въ которомъ находились племена Аравіи.

Мухаммедъ не былъ свѣтскимъ политикомъ въ мединскій періодъ, также какъ онъ не былъ духовнымъ богословомъ въ эпоху своей первой проповѣди. Разница между двумя періодами состояла не въ существѣ дѣла, а только въ способѣ дѣятельности, не въ существѣ и характерѣ задачи, а только въ степени ея реализаціи. Сначала Мухаммедъ безуспѣшно убѣждалъ, а потомъ съ успѣхомъ побѣждалъ своихъ противниковъ, но и то, и другое онъ дѣлалъ во имя одного и того же закона жизни. Этимъ закономъ жизни, а не какимъ-нибудь отвлеченнымъ догматомъ увлекался онъ въ своихъ первыхъ проповѣдяхъ, и этотъ же законъ жизни, интересъ его утвержденія и распространенія, а не какія-нибудь внѣшнія мірскія выгоды и соображенія руководили имъ въ его походахъ и войнахъ. Законодательныя Суры Корана изъ мединскаго періода суть только частныя, практическія примѣненія того закона жизни, который онъ въ принципѣ проповѣдывалъ корейшитамъ, и если самый законъ, по искреннему его сознанію, былъ не отъ него, а свыше, то та же самая религіозная санкція, безъ всякаго подлога съ его стороны, естественно распространялась и на частныя приложенія общаго принципа, на частныя узаконенія, реализующія единый законъ жизни. Мухаммедъ былъ бы виновенъ въ злоупотребленіи своимъ религіознымъ авторитетомъ только въ томъ случаѣ, если бы какія-нибудь изъ его узаконеній были несомнѣнно безнравственны. Такихъ мы не находимъ въ Коранѣ, хотя многое здѣсь, какъ и въ законѣ Моисеевомъ, дано „по жестокосердію“ народа. Главное обвиненіе противъ Корана то, что онъ узаконяетъ многоженство. И это обвиненіе нельзя принять безъ оговорокъ. Узаконяя извѣстныя потребности, Коранъ не обоготворяетъ ихъ, какъ это дѣлалось въ язычествѣ, онъ не признаетъ за ними безусловнаго права, а вводитъ ихъ въ извѣстные предѣлы (не болѣе четырехъ женъ). Эти предѣлы можно находить слишкомъ широкими и легко обходимыми (посредствомъ отличенія невольницъ отъ женъ, подобно тому, какъ плохіе

мусульмане стали обходить заповѣдь трезвости чрезъ различеніе водки отъ винограднаго вина); но здѣсь, во всякомъ случаѣ, есть принципіальное ограниченіе чувственности вмѣсто прежняго ея обоготворенія. Освобождая себя самого отъ этого ограниченія, Мухаммедъ сознаетъ это какъ слабость и ссылается на безконечное милосердіе Божіе. Изъ вышеприведенныхъ текстовъ Корана мы видѣли также, насколько несправедливы другіе упреки, дѣлаемые Мухаммеду,—въ фанатизмѣ, нетерпимости, проповѣди религіознаго насилія. Вообще въ священной книгѣ мусульманъ нѣтъ ни одного изреченія, въ которомъ видно было-бы сознательное злоупотребленіе религіей со стороны Мухаммеда. За устраненіемъ этого основного принципіальнаго обвиненія остаются противъ Мухаммеда только чувственныя увлеченія его старости и нѣсколько политическихъ убійствъ, внушенныхъ мстительностью. О первыхъ мы уже говорили, а для справедливаго сужденія о вторыхъ нужно сравнивать Мухаммеда съ людьми, находившимися въ аналогичномъ положеніи. Сами собою напрашиваются на сравненіе Константинъ Великій и Карлъ Великій. Оба они, такъ же какъ и Мухаммедъ, были дѣятелями религіозно-политическими. Всѣ трое связывали свою политику съ религіей, во имя Божіе писали законы и вели войны, всѣ трое понимали религію, какъ начало практическое, какъ основу соціально-политическаго объединенія людей, всѣ трое были представителями извѣстныхъ теократическихъ идеаловъ, и каждый изъ нихъ оставилъ послѣ себя нѣкоторую теократическую организацію. По личнымъ свойствамъ всѣ трое были людьми искренне-религіозными, честными и свободными отъ низкихъ пороковъ. И всѣхъ троихъ эти личныя качества не уберегли отъ злоупотребленія выпавшею на ихъ долю неограниченною властью. Константинъ Великій предаетъ смерти свою жену и своего невиннаго сына; Карлъ Великій избиваетъ 4.500 плѣнныхъ саксонцевъ. Эти злодѣянія сами по себѣ тяжелѣе злодѣяній Мухаммеда, и сверхъ того не надо забывать, что Карлъ Великій принадлежалъ къ народу, уже триста лѣтъ какъ принявшему христіанство, и былъ воспитанъ въ этой религіи, а Константинъ Великій, самъ обратившійся въ христіанство, кромѣ того жилъ въ мірѣ несравненно болѣе образованномъ, нежели культурная среда Мухаммеда. Сравненіе этого послѣдняго съ религіозно-политическими героями востока и запада христіанскаго міра оказывается такимъ образомъ въ пользу аравійскаго пророка; и если греки канонизировали Константина, а латиняне—Карла, то тѣмъ болѣе основаній имѣютъ мусульмане благоговѣйно почитать память своего апостола.

Для личной характеристики и оцѣнки историческаго дѣятеля важно не только то, что̀ онъ сдѣлалъ, но и то, что́ онъ хотѣлъ сдѣлать, и что̀ онъ самъ цѣнилъ въ своемъ дѣлѣ. Какъ самъ Мухаммедъ смотрѣлъ на свою задачу, это онъ высказываетъ въ одной изъ послѣднихъ (по времени) Суръ Корана (III): „принимайте всецѣло божественную религію; не дѣлайте раскола. Помните блага, которыми небо снабдило васъ. *Вы были врагами между собою, оно вложило согласіе въ сердца ваши, вы стали братьями.* Воздайте благодареніе благости Его... дабы, *соединенные священными узами, вы призывали людей къ истинной вѣрѣ, предписывали справедливость, запрещали преступленія и наслаждались благополучіемъ*“.

## Заключеніе.

Въ преданіи о ночной поѣздкѣ Мухаммеда въ Іерусалимъ (см. выше) разсказывается между прочимъ, какъ въ „домѣ поклоненія“ пророку послѣ молитвы были предложены три чаши: одна съ медомъ, другая съ виномъ и третья съ молокомъ, — и онъ выбралъ изъ нихъ послѣднюю.

Между языческою чувственностью (медъ) и христіанскою духовностью (вино) Исламъ въ самомъ дѣлѣ есть здоровое и трезвое молоко: своими общедоступными догматами и удобоисполнимыми заповѣдями онъ питаетъ народы, призванные къ историческому дѣйствію, но еще не доросшіе до высшихъ идеаловъ человѣчества.

Для арабовъ и другихъ народовъ, принявшихъ религію Мухаммеда, она должна стать тѣмъ, чѣмъ былъ законъ для іудеевъ и философія для эллиновъ, — переходною ступенью отъ языческаго натурализма къ истинной универсальной культурѣ, школою спиритуализма и теизма въ доступной этимъ народамъ начальной педагогической формѣ.

Основная ограниченность въ міросозерцаніи Мухаммеда и въ основанной имъ религіи — это отсутствіе идеала человѣческаго *совершенства* или совершеннаго соединенія человѣка съ Богомъ, — идеала истинной богочеловѣчности. Мусульманство требуетъ отъ вѣрующаго не безконечнаго совершенствованія, а только акта безусловной преданности Богу. Конечно и съ христіанской точки зрѣнія безъ такого акта невозможно достиженіе совершенства для человѣка; но самъ по себѣ этотъ актъ преданности еще не составляетъ совершенства. Между тѣмъ вѣра Мухаммедова ставитъ

первое *условіе* истинной духовной жизни на мѣсто самой этой жизни. Исламъ не говоритъ людямъ: будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ небесный, т. е. совершенны *во всемъ*; онъ требуетъ отъ нихъ только общаго подчиненія себя Богу и соблюденія въ своей натуральной жизни тѣхъ внѣшнихъ предѣловъ, которые установлены божественными заповѣдями. Религія остается только неизмѣнной основой и неподвижной рамкой человѣческаго существованія, а не его внутреннимъ содержаніемъ, смысломъ и цѣлью.

Если нѣтъ совершеннаго идеала, который человѣкъ и человѣчество должны осуществлять въ своей жизни своими силами, то, значитъ, нѣтъ для этихъ силъ никакой опредѣленной задачи, а если нѣтъ задачи или цѣли для достиженія, то не можетъ быть движенія впередъ. Вотъ истинная причина, почему идея прогресса, какъ и самый фактъ его остаются чужды магометанскимъ народамъ. Ихъ культура сохраняетъ чисто мѣстный спеціальный характеръ и быстро отцвѣтаетъ безъ преемственнаго развитія. Міръ Ислама не породилъ универсальныхъ геніевъ, онъ не далъ и не могъ дать человѣчеству „вождей на пути къ совершенству“. Тѣмъ не менѣе религія Мухаммеда еще имѣетъ будущность; она еще будетъ если не развиваться, то распространяться. Постоянные успѣхи Ислама среди народовъ, мало воспріимчивыхъ къ христіанству—въ Индіи, Китаѣ, Средней Африкѣ,—показываютъ, что духовное молоко Корана еще нужно для человѣчества.

# Поэзія Я. П. Полонскаго.

КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ.

1896 г.

Полное собраніе Я. П. Полонскаго въ пяти томахъ. Изд. А. Ф. Маркса. СПБ. 1896 г.

## I.

Самый вдохновенный изъ англійскихъ поэтовъ, Шелли, такъ говоритъ о началѣ своего творчества:

Есть Существо, есть женственная Тѣнь,
Желанная въ видѣніяхъ печальныхъ.
На утрѣ лѣтъ моихъ первоначальныхъ
Она ко мнѣ являлась каждый день,
И каждый мигъ среди лѣсныхъ прогалинъ,
Среди завороженныхъ дикихъ горъ,
Среди воздушныхъ замковъ и развалинъ
Она плѣняла дѣтскій жадный взоръ.
Мѣняясь въ очертаньяхъ несказанныхъ,
Скользя своей стопой по ткани сновъ,
Она пришла съ далекихъ береговъ,
Изъ областей загадочно-туманныхъ,
Красавицей нездѣшнихъ острововъ,
И въ лѣтній день, ликующій и жаркій,
Когда небесный сводъ огнемъ блисталъ,
Она прошла такой чудесно-яркой,
Что я—увы!—ее не увидалъ.

Но и невидимая въ своемъ собственномъ образѣ, она давала себя чувствовать поэту во всемъ, что было отъ нея:

Въ глубокой тишинѣ уединенья,
Среди благоуханія цвѣтовъ,
Подъ шумъ ручьевъ, подъ звонкое ихъ пѣнье,
Сквозь гулъ неумолкающихъ лѣсовъ,
Она со мною тихо говорила,
И все дышало только ей одной,
Рѣка съ своей серебряной волной,

И сонмы тучъ, и дальнія свѣтила,
Влюбленный воздухъ, теплый вѣтерокъ,
И дождевой сверкающій потокъ,
И пѣнье лѣтнихъ птицъ, и все, что дышитъ,
Что чувствуетъ, звучитъ, живетъ и слышитъ.
Въ словахъ высокихъ вымысловъ и сновъ,
И въ пѣсняхъ и въ пророчествахъ глубокихъ,
Въ наслѣдіи умчавшихся вѣковъ,
Отшедшихъ дней и близкихъ, и далекихъ,
Въ любви къ другимъ, въ желаньи свѣтлымъ быть,
Въ сказаньяхъ благороднаго ученья,
Что намъ велитъ навѣкъ себя забыть
И познавать блаженный смыслъ мученья,—
Во всемъ она сквозила и жила,
Въ чемъ правда и гармонія была [1]).

Всѣ истинные поэты такъ или иначе знали и чувствовали эту „женственную Тѣнь", но немногіе такъ ясно говорятъ о ней; изъ нашихъ яснѣе всѣхъ — Я. П. Полонскій. Это тѣмъ болѣе замѣчательно, что если мы возьмемъ совокупность его произведеній (хотя бы только стихотворныхъ), то далеко не найдемъ здѣсь той полной гармоніи между вдохновеніемъ и мыслью и той твердой вѣры въ живую дѣйствительность и превосходство *поэтической* истины сравнительно съ мертвящею рефлексіей, — какими отличаются напримѣръ Гете, или Тютчевъ. Отзывчивый сынъ своего вѣка, Полонскій былъ впечатлителенъ и къ тѣмъ движеніямъ новѣйшей мысли, которыя имѣли антипоэтическій характеръ; во многихъ его стихотвореніяхъ преобладаетъ разсудочная рефлексія и прозаическій реализмъ. И однако же никто, послѣ Шелли, не указалъ съ такою ясностью на сверхчеловѣческій, „запредѣльный" и вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно дѣйствительный и даже какъ бы личный источникъ чистой поэзіи:

Въ дни ребячества я помню
Чудный отроческій бредъ:
Полюбилъ я Царь-дѣвицу,
Что на свѣтѣ краше нѣтъ.
На челѣ сіяло солнце,
Мѣсяцъ прятался въ косѣ,
По косицамъ рдѣли звѣзды,—
Богъ сіялъ въ ея красѣ.
И жила та Царь-дѣвица
Недоступна никому
И ключами золотыми

[1]) Цитирую по прекрасному переводу г. К. Бальмонта (Соч. Шелли, выпускъ 4-й. М. 1896).

Замыкалась въ терему.
Только ночью выходила
Шелестить въ тѣни березъ:
То ключи свои роняла,
То роняла капли слезъ.
Только въ праздники, когда я
Полусонный брелъ домой,
Изъ-за рощи яркій, влажный
Глазъ ея слѣдилъ за мной.
И ужъ какъ случилось это,—
Наяву или во снѣ?!
Разъ она весной, въ часъ утра,
Зарумянилась въ окнѣ:—
Всколыхнулась занавѣска,
Вспыхнулъ розъ махровыхъ кустъ,
И, закрывъ глаза, я встрѣтилъ
Поцѣлуй душистыхъ устъ.
Но едва-едва успѣлъ я
Блескъ лица ея поймать,
Ускользая, гостья ко лбу
Мнѣ прижгла свою печать.
Съ той поры ея печати
Мнѣ ничѣмъ уже не смыть,
Вѣчно-юной Царь-дѣвицѣ
Я не въ силахъ измѣнить...
Жду,—вторичнымъ поцѣлуемъ
Заградивъ мои уста,—
Красота въ свой тайный теремъ
Мнѣ отворитъ ворота.

Ясно, что поэтъ здѣсь искрененъ, что это его настоящая вѣра, хотя бы порою онъ и колебался въ ней. Пусть, уступая на минуту ходячему мнѣнію, онъ называетъ откровеніе истины—„бредомъ“,—онъ „не въ силахъ измѣнить“ тому, что ему открылось въ этомъ бреду. Для его лучшаго сознанія красота и поэзія не могла уже быть пустымъ обманомъ, онъ, какъ и Шелли, зналъ, что это—существо и истинная сущность всѣхъ существъ, и если она и является какъ тѣнь, то не отъ земныхъ предметовъ. „*Есть* существо, *есть* женственная тѣнь...“ „Богъ сіялъ въ ея красѣ...“ Такъ ли говорятъ поэты, не вѣрящіе въ поэзію? Для блестящаго и несчастнаго Лермонтова она была лишь созданіемъ его мечты.

Люблю мечты моей созданье
Съ глазами полными лазурнаго огня,
Съ улыбкой розовой, какъ молодого дня
За рощей первое сіянье...

Но если поэтическая истина есть только созданіе мечты, то вся жизнь есть лишь „пустая и глупая шутка“, съ которою всего лучше покончить въ самомъ началѣ.

Счастливъ поэтъ, который не потерялъ вѣры въ женственную Тѣнь Божества, не измѣнилъ вѣчно-юной Царь-дѣвицѣ: и она ему не измѣнитъ и сохранитъ юность сердца и въ ранніе, и въ поздніе годы.

II.

Много поэтическихъ мыслей, благородныхъ чувствъ и чудесныхъ образовъ внушила неизмѣнившему ей пѣвцу его Царь-дѣвица. Прежде чѣмъ отмѣтить и подчеркнуть въ отдѣльности тѣ стихотворенія и части стихотвореній, на которыхъ особенно видна ея печать, укажу на общую имъ всѣмъ черту, отличающую творчество Полонскаго сравнительно съ другими поэтами, не только уступающими, или равными ему, но и превышающими его силою художественнаго генія. Впрочемъ, съ точки зрѣнія строгой эстетической доктрины эта отличительная черта въ поэзіи Полонскаго можетъ быть скорѣе недостатокъ, чѣмъ достоинство,—я этого не думаю, — во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что эта черта оригинальная и въ высшей степени плѣнительная. Ее можно выразить такъ, что въ типичныхъ стихотвореніяхъ нашего поэта самый процессъ вдохновенія, самый *переходъ* изъ обычной матеріальной и житейской среды въ область поэтической истины *остается ощутительнымъ*: чувствуется какъ бы тотъ ударъ или толчокъ, тотъ взмахъ крыльевъ, который поднимаетъ душу надъ землею. Этотъ переходъ изъ одной сферы въ другую существуетъ конечно для всѣхъ поэтовъ, такъ какъ онъ есть неизбѣжное условіе истиннаго творчества; но у другихъ поэтовъ онъ далеко не такъ чувствителенъ, въ ихъ произведеніяхъ дается уже чистый результатъ вдохновенія, а не порывъ его, который остается скрытымъ, тогда какъ у Полонскаго онъ прямо чувствуется, такъ-сказать въ самомъ *звукѣ* его стиховъ.

Вотъ два примѣра на удачу. Стихотвореніе „Памяти Ѳ. И. Тютчева“:

Оттого-ль, что въ Божьемъ мірѣ
    Красота вѣчна,
У него въ душѣ витала
    Вѣчная весна,
Освѣжала зной грозою
    И сквозь капли слезъ
Въ тучахъ радугой мелькала—
    Отраженьемъ грезъ.

Оттого-ль, что отъ бездушья,
Иль отъ злобы дня,
Ярче въ немъ сверкали искры
Божьяго огня,
Съ раннихъ лѣтъ и до преклонныхъ
Безотрадныхъ лѣтъ
Былъ къ нему неравнодушенъ
Равнодушный свѣтъ.
Оттого-ль, что не отъ свѣта
Онъ спасенья ждалъ,
Выше всѣхъ земныхъ кумировъ
Ставилъ идеалъ,—
Пѣснь его глубокой скорбью
Западала въ грудь
И, какъ звѣздный лучъ, тянула
Въ безконечный путь.

Развѣ не чувствуется здѣсь, какъ тотъ звѣздный лучъ, который тянулъ Тютчева, тянетъ и самого Полонскаго въ тотъ же безконечный путь вверхъ отъ бездушья и злобы дня. Въ послѣдней строфѣ, которую не привожу, поэтъ опять спускается въ эту злобу дня и прозу. Внимательный читатель замѣтилъ кое-что прозаическое и въ трехъ приведенныхъ строфахъ, но въ такой мѣрѣ, которая не только не мѣшаетъ ихъ чарующему впечатлѣнію, а напротивъ входитъ въ его составъ: чувствуешь въ поэтическомъ порывѣ и ту землю, отъ которой онъ оттолкнулся.

То не вѣтеръ—вздохъ Авроры
Всколыхнулъ морской туманъ;
Обозначилися горы
И во мглѣ Данаевъ станъ...

Въ этомъ вздохѣ Авроры развѣ не слышится вздохъ поэзіи, всколыхнувшій житейскій туманъ въ душѣ поэта? Къ лучшимъ стихотвореніямъ Полонскаго всего болѣе примѣнимо то удивительное опредѣленіе или описаніе поэзіи, которое даетъ геніальный лирикъ Фетъ:

Однимъ толчкомъ согнать ладью живую
Съ наглаженныхъ отливами песковъ,
Одной волной подняться въ жизнь иную,
Учуять вѣтръ съ цвѣтущихъ береговъ,
Тоскливый сонъ прервать единымъ звукомъ,
Упиться вдругъ невѣдомымъ, роднымъ,
Дать жизни вздохъ, дать сладость тайнымъ мукамъ,
Чужое вмигъ почувствовать своимъ;
Шепнуть о томъ, предъ чѣмъ языкъ нѣмѣетъ,
Усилить бой безтрепетныхъ сердецъ,—

Вотъ чѣмъ пѣвецъ лишь избранный владѣетъ!
Вотъ въ чемъ его и признакъ и вѣнецъ!

Этотъ размахъ и толчокъ, сгоняющій живую ладью поэзіи съ гладкихъ песковъ прозы, почти всегда чувствуется у нашего поэта — чувствуется даже тогда, когда онъ остался неуспѣшнымъ, только раскачалъ, но не сдвинулъ ладью,—какъ напримѣръ въ юбилейномъ гимнѣ Пушкину: и здѣсь ощутителенъ порывъ вдохновенія, но безъ соотвѣтствующаго результата—само стихотвореніе неудачно и легко поддается пародіи. Но зато какъ прекрасно юбилейное привѣтствіе, обращенное къ Фету:

Ночи текли,—звѣзды трепетно въ бездну лучи свои сѣяли...
Капали слезы,—рыдала любовь,—и алѣлъ
Жаркій разсвѣтъ,—и тѣ грезы, что въ сердцѣ мы тайно лелѣяли,
Трель соловья разносила, и бурей шумѣлъ
Моря сердитаго валъ,—думы зрѣли и—рѣяли
Сѣрыя чайки... Игру эту боги затѣяли...

Поэзія есть участіе человѣка въ этой игрѣ, затѣянной богами; каждый поэтъ видитъ ее и участвуетъ въ ней по своему.

## III.

Область и характеръ поэзіи Полонскаго какъ будто заранѣе очерчены въ одномъ изъ его первыхъ по времени стихотвореній:

Уже надъ ельникомъ, изъ-за вершинъ колючихъ
Сіяло золото вечернихъ облаковъ,
Когда я рвалъ весломъ густую сѣть пловучихъ
Болотныхъ травъ и водяныхъ цвѣтовъ.
То окружая насъ, то снова разступаясь,
Сухими листьями шумѣли тростники;
И нашъ челнокъ шелъ, медленно качаясь,
Межъ топкихъ береговъ извилистой рѣки.
Отъ праздной клеветы и злобы черни свѣтской,
Въ тотъ вечеръ наконецъ мы были далеко,
И смѣло ты могла съ довѣрчивостью дѣтской
Себя высказывать свободно и легко.
И голосъ твой пророческій былъ сладокъ,
Такъ много въ немъ дрожало тайныхъ слезъ,
И мнѣ плѣнительнымъ казался безпорядокъ
Одежды траурной и свѣтлорусыхъ косъ.
Но грудь моя тоской невольною сжималась,
Я въ глубину глядѣлъ, гдѣ тысячи корней

Болотныхъ травъ невидимо сплеталось,
Подобно тысячѣ живыхъ зеленыхъ змѣй.
И міръ иной мелькалъ передо мною,—
Не тотъ прекрасный міръ, въ которомъ ты жила...
И жизнь казалась мнѣ суровой глубиною
Съ поверхностью, которая свѣтла.

Спутница поэта въ ту минуту,—кто бы она ни была и какъ бы ее ни звали—являлась вѣрнымъ прообразомъ его поэтической дѣятельности. „Плѣнительнымъ безпорядкомъ“ отличаются его произведенія; есть и въ нихъ земной трауръ по мірскому злу и горю, но голова его музы сіяетъ золотистымъ отраженіемъ небеснаго свѣта; и въ ея голосѣ смѣшиваются тайныя слезы переживаемаго горя съ пророческою сладостью лучшихъ надеждъ; чувствительная—быть-можетъ даже слишкомъ—къ праздности и злобѣ свѣтской, она стремится уйти туда, гдѣ за колючими вершинами земли сіяетъ золото вечернихъ облаковъ, и тамъ высказывается свободно и легко, съ довѣрчивостью дѣтской.

Полонскій, какъ всѣ истинные поэты и мыслители, ясно видитъ противоположность между тѣмъ прекраснымъ и свѣтлымъ міромъ, въ которомъ живетъ его муза, и тою суровою и темною глубиною жизни, гдѣ сплетаются болотныя растенія своими змѣиными корнями. Но какъ же онъ относится къ этой общей и основной противоположности,—въ чемъ особенность его міросозерцанія? Для сравненія возьмемъ двухъ наиболѣе родственныхъ ему лириковъ — Тютчева и Фета.

Тютчевъ, который глубже другихъ поэтовъ чувствовалъ и ярче выражалъ и темную основу всякой жизни, и свѣтлый покровъ, наброшенный на нее богами, примирялъ эту коренную противоположность чисто-религіознымъ упованіемъ на окончательную побѣду свѣтлаго начала въ Христѣ и въ будущемъ христіанскомъ царствѣ.— Фетъ, на котораго тьма и тяжесть бытія дѣйствовала болѣе своею житейскою стороною, обращенною къ практической волѣ, не думалъ ни о какомъ примиреніи или разрѣшеніи, а просто *уходилъ* въ дрожащіе напѣвы своей поэзіи (его собственныя слова:... и отчего въ дрожащіе напѣвы я уходилъ, и ты за мной уйдешь...). Для Фета между двумя мірами нѣтъ ничего общаго, они исключаютъ другъ друга, и если жить и дѣйствовать приходится въ мірѣ практической воли, себя пожирающей, то пѣть и творить можно, только совсѣмъ забывая объ этомъ зломъ мірѣ, рѣшительно повертываясь къ нему спиной и уходя въ область чистаго созерцанія.

Полонскій не остается при этой двойственности и разобщенности; не отворачиваясь безнадежно отъ темной жизни, не уходя всецѣло въ міръ чисто поэтическихъ созерцаній и ощущеній, онъ ищетъ между этими двумя областями примиренія и находитъ его въ той идеѣ, которая уже давно носилась въ воздухѣ, но вдохновляла болѣе мыслителей и общественныхъ дѣятелей, нежели поэтовъ. У Полонскаго она сливается съ его поэзіей, входя болѣе или менѣе явно въ его художественное настроеніе. Это идея *совершенствованія*, или прогресса.

Надъ жизнью земного человѣчества нашъ поэтъ не ставитъ, подобно переводчику Шопенгауэра, надпись изъ Дантовскаго ада; для него эта жизнь не адъ, а только *чистилище*, она возбуждаетъ въ немъ печаль, но не безнадежность. Хотя онъ не видитъ въ исторіи тѣхъ ясныхъ идеаловъ, въ которые вѣрилъ Тютчевъ, но она не есть для него, какъ для Фета, только торжище развратной толпы, буйной отъ хмеля преступленій,—онъ слышитъ въ ней глаголъ, въ пустынѣ вопіющій, неумолкаемо зовущій:

О подними свое чело!
Не вѣрь тяжелымъ сновидѣньямъ,
. . . . . . . . . . . . . . .
Чтобъ жизнь была тебѣ понятна,
*Иди впередъ* и невозвратно
. . . . . . . . . . . . . . .
Туда, гдѣ впереди такъ много
Сокровищъ спрятано у Бога.

Та безмятежная блаженная красота, которая открывается поэтическому созерцанію природы, должна будетъ открыться и въ жизни человѣчества:

О, въ отвѣтъ природѣ
Улыбнись, отъ вѣка
Обреченный скорби
Геній человѣка!
Улыбнись природѣ!
Вѣрь знаменованью:
Нѣтъ конца стремленью;
Есть конецъ страданью!

Сильнѣе, чѣмъ въ этихъ нѣсколько отвлеченныхъ стихахъ, выражается бодрое чувство надежды на лучшую будущность въ стихотвореніи: „*На кораблѣ*",—прекрасномъ образчикѣ истинно-поэтической аллегоріи, въ которой конкретный частный образъ такъ внут-

ренно связанъ съ болѣе общею идеей, такъ ясно ее выражаетъ, что вовсе нѣтъ надобности въ особомъ указаніи на нее, или въ истолкованіи смысла стихотворенія: этотъ смыслъ и его конкретное выраженіе здѣсь нераздѣльно слиты.

Стихаетъ. Ночь темна. Свисти, чтобъ мы не спали!..
Еще вчерашняя гроза не унялась:
Тѣ-жъ волны бурныя, что съ вечера плескали,
Не закачавъ, еще качаютъ насъ.
Въ безлунномъ мракѣ мы дорогу потеряли,
Разбитымъ фонаремъ не освѣщенъ компасъ.
Неси огня, звони, свисти, чтобъ мы не спали!—
Еще вчерашняя гроза не унялась...
Нашъ флагъ порывисто и безпокойно вѣетъ;
Нашъ капитанъ впотьмахъ стоитъ раздумья полнъ...
Заря, друзья, заря! Глядите, какъ яснѣетъ
И капитанъ, и мы, и гребни черныхъ волнъ.
Кто боленъ, кто усталъ, кто бодръ еще, кто плачетъ,
Что бурей сломано, разбито, снесено—
Все ясно: Божій день, вставая, зла не прячетъ...
Но не погибли мы, и много спасено...
Мы мачты укрѣпимъ, мы паруса подтянемъ,
Мы нашимъ топотомъ встревожимъ праздныхъ лѣнь.—
И дальше въ путь пойдемъ и дружно пѣсню грянемъ:
Господь, благослови грядущій день!

Свѣтлыхъ надеждъ на спасеніе родного корабля поэтъ не отдѣляетъ отъ вѣры въ общее всемірное благо. Широкій духъ всечеловѣчности, исключающей національную вражду, свойственъ болѣе или менѣе и другимъ нашимъ, какъ и вообще всѣмъ истиннымъ поэтамъ; но изъ русскихъ, послѣ Алексѣя Толстого, онъ всѣхъ рѣшительнѣе и сознательнѣе выражается у Полонскаго, особенно въ двухъ стихотвореніяхъ, посвященныхъ Шиллеру и Шекспиру.

Съ вавилонскаго столпотворенья
И до нашихъ дней—по всей землѣ
Духъ вражды и духъ разъединенья
Держатъ міръ въ невѣжествѣ и злѣ.
. . . . . . . . . . . . . .
У разноязычныхъ, у разноплеменныхъ,
У враждебныхъ странъ во всѣ вѣка
Только два и было неизмѣнныхъ
Всѣмъ сердцамъ понятныхъ языка:
Не кричитъ ли міру о союзѣ кровномъ
Каждаго ребенка первый крикъ,
Не для всѣхъ ли націй въ родникѣ духовномъ

Черплетъ силу генія языкъ?
Не затѣмъ ли вся Европа встала,
Засвѣтила тысячи огней
И отпѣла, и отликовала
Шиллера столѣтній юбилей.

Полонскій, при всей своей восторженности, свободенъ отъ обмановъ ребяческаго оптимизма и не ждетъ золотого вѣка на завтрашній день; онъ не думаетъ, какъ одинъ знаменитый писатель, что еще одно усиліе людей благонамѣренныхъ—и на землѣ водворятся миръ, правда и блаженство.

Лучшихъ дней не скоро мы дождемся:
Лишь поэты, вѣстники боговъ,
Говорятъ, что всѣ мы соберемся
Мирно раздѣлять плоды трудовъ,—
Что безумный произволъ свобода свяжетъ,
Что любовь прощеньемъ свяжетъ грѣхъ,
Что побѣда мысли смертнымъ путь укажетъ
Къ торжеству отрадному для всѣхъ...
Путь далекъ, но вся Европа встала и т. д.

Прогрессъ все-таки есть, хотя онъ мѣряется не годами, а лишь цѣлыми вѣками:

Но впередъ шагая съ каждымъ вѣкомъ,
Что̀ мы видимъ въ нашъ желѣзный вѣкъ?
Видимъ,—въ страхѣ передъ человѣкомъ
Опускаетъ руки человѣкъ,—
Въ побѣжденныхъ сила духа воскресаетъ...
Побѣдитель, раздражая свѣтъ,
Не затѣмъ ли мечъ свой грозный опускаетъ,
Что его пугаетъ громъ побѣдъ?
Мечъ упалъ, и вся Европа встала и т. д.
. . . . . . . . . . . . . . . .
О, Германіи поэтъ всемірный!
Для тебя народы всѣ равны,—
Откликаюсь я на звонъ твой лирный
Тихимъ трепетомъ одной струны...
Той живой струны, что въ глубинѣ сердечной,
Братія, у всѣхъ у насъ звучитъ
Всякій разъ, когда любви намъ голосъ вѣчный—
Божій голосъ—громко говоритъ.

Въ томъ же смыслѣ и обращеніе къ Шекспиру:

Европы сынъ, повитый Альбіономъ!
Пока растетъ Европа—ты растешь...

Какъ Грецiя прошла на Западъ съ Аполлономъ,
Такъ нынѣ на Востокъ съ Европою, съ закономъ
Искусства вѣчнаго ты съ Запада идешь:
И раздвигается вдоль Сѣвера граница.
Такъ, если нѣкогда китайскимъ языкомъ
Заговорятъ тобой въ мiръ вызванныя лица,
Мы за тобой въ Китай съ Европою войдемъ.

Это было сказано болѣе тридцати лѣтъ тому назадъ и оказалось пророчествомъ, которое нынѣ начинаетъ сбываться.

## IV.

Въ раннiе годы надежды нашего поэта на лучшую будущность для человѣчества были связаны съ его юношескою безотчетною вѣрою во всемогущество науки:

Царство науки не знаетъ предѣла,
Всюду слѣды ея вѣчныхъ побѣдъ—
Разума слово и дѣло,
Сила и свѣтъ.
. . . . . . . . . . . . .
Мiру какъ новое солнце сiяетъ
Свѣточъ науки и только при немъ
Муза чело украшаетъ
Свѣжимъ вѣнкомъ.

Но скоро та же муза разрушила въ нашемъ поэтѣ это наивное поклоненiе мнимому царству науки, которая на самомъ дѣлѣ только познаетъ то, что̀ бываетъ, а не творитъ то, что̀ должно быть; онъ понялъ, что „мiръ съ могущественной ложью и безсильною любовью“ можетъ быть спасенъ и обновленъ лишь иною, вдохновляющею силой — силой нравственной правды и вѣрою „въ Божiй судъ или Мессiю“:

Съ той поры, мужая сердцемъ,
Постигать я сталъ, о Муза,
Что съ тобой безъ этой вѣры
Нѣтъ законнаго союза.

Чѣмъ болѣе зрѣлою становится поэзiя Полонскаго, тѣмъ явственнѣе звучитъ въ ней религiозный мотивъ, хотя и въ послѣднихъ стихотворенiяхъ выражается болѣе стремленiе и готовность къ вѣрѣ, нежели положительная увѣренность.

Жизнь безъ Христа—случайный сонъ.
Блаженъ, кому дано два слуха,—
Кто и церковный слышитъ звонъ,
И слышитъ вѣщій голосъ Духа.

И то и другое слышнѣе въ тихій вечеръ жизни. Все обмануло, все прошло, остается только вѣчность и ея земной залогъ:

На всѣ призывы безъ отвѣта
Уходишь ты, мой сѣрый день.
Одинъ закатъ не безъ привѣта,
И не безъ смысла эта тѣнь.
. . . . . . . . . . . .
Я къ ночи сердцемъ легковѣрнѣй,
Я буду вѣрить какъ-нибудь,
Что ночь, гася мой свѣтъ вечерній,
Укажетъ мнѣ на звѣздный путь.
Чу! колоколъ... Душа поэта,
Благослови вечерній звонъ!
. . . . . . . . . . . .
И жизнь и смерти призракъ—міру
О чемъ-то вѣчномъ говорятъ,
И какъ ни громко пой ты,—лиру
Колокола перезвонятъ.

Откуда однако это соперничество? И зачѣмъ подходить слишкомъ близко къ колокольнѣ? Пусть поэтъ слушаетъ колокола на томъ разстояніи, на которомъ ихъ звонъ трогаетъ, а не оглушаетъ, и пусть его лира поетъ о томъ же вѣчномъ, о чемъ звенятъ и они. Между духомъ, говорящимъ въ лучшихъ произведеніяхъ Полонскаго, и голосомъ истинной религіи, конечно, нѣтъ никакого противорѣчія, и нашъ славный поэтъ можетъ съ доброю совѣстью благословлять вечерній звонъ, съ которымъ такъ хорошо гармонируетъ его неослабѣвающее вдохновеніе.

## V.

Индивидуальностью у каждаго поэта,—какъ и у всякаго другого существа,—мы называемъ то, что свойственно ему исключительно, въ чемъ у него нѣтъ ничего общаго съ другими. Это есть та, совершенно особенная, своеобразная печать, которая налагается существомъ на все, ему принадлежащее,—у поэта въ частности—на все, что̀ становится предметомъ его творчества. Ясно, что въ каждомъ единичномъ случаѣ, для *этого* поэта, напримѣръ, его индивидуаль-

ный характеръ, какъ не выражающій никакого общаго понятія, вовсе не можетъ быть опредѣленъ словами, точно описанъ, или разсказанъ. Индивидуальность есть *неизреченное*, или *несказанное*, что̀ только чувствуется, но не формулируется. Оно можетъ быть только закрѣплено собственнымъ *именемъ*, и потому первобытная мудрость народовъ видѣла въ имени выраженіе самой глубочайшей сущности, самой подлинной истины именуемаго предмета.

Поэтому, если говорятъ,—какъ это приходится иногда слышать и читать, — что задача критики есть воспроизведеніе *индивидуальности* разбираемаго писателя, то это явное недоразумѣніе. Критика есть во всякомъ случаѣ *разсужденіе*, а прямымъ содержаніемъ разсужденія не можетъ быть то, что не выражается въ общихъ понятіяхъ. Воспроизводить индивидуальное само по себѣ есть дѣло не критика, а поэта; да и то, если это поэтъ по преимуществу лирическій, то онъ рискуетъ при этомъ выразить болѣе свою, нежели чужую, индивидуальность. Такъ, напримѣръ, въ прекрасномъ стихотвореніи Я. П. Полонскаго о Тютчевѣ, приведенномъ въ началѣ моей статьи („Оттого-ль, что въ Божьемъ мірѣ красота вѣчна...“), хотя чувствуется въ нѣкоторой мѣрѣ индивидуальность Тютчева, но еще болѣе отражается индивидуальность самого Полонскаго.

Прямая задача критики,—по крайней мѣрѣ философской, понимающей, что красота есть ощутительное воплощеніе истины,—состоитъ въ томъ, чтобы разобрать и показать, что̀ именно изъ полноты всемірнаго смысла, какіе его элементы, какія стороны, или проявленія истины особенно захватили душу поэта и по преимуществу выражены имъ въ художественныхъ образахъ и звукахъ. Критикъ долженъ „вскрыть глубочайшіе корни“ творчества у даннаго поэта не со стороны его психическихъ мотивовъ—это болѣе дѣло біографа и историка литературы,—а главнымъ образомъ со стороны объективныхъ основъ этого творчества, или его идейнаго содержанія.

Что же касается до единичной и единственной въ своемъ родѣ индивидуальности даннаго поэта, налагающей свою *несказанную* печать на его творчество, то ее можно только отмѣчать, указывая на тѣ произведенія, въ которыхъ эта индивидуальность чувствуется съ наибольшею ясностью и полнотою.

Вотъ, напримѣръ, „Зимній путь“ Полонскаго:

Ночь холодная мутно глядитъ
Подъ рогожу кибитки моей;
Подъ полозьями поле скрипитъ,

Подъ дугой колокольчикъ гремитъ,
А ямщикъ погоняетъ коней.
. . . . . . . . . . . . . . .
Мнѣ все чудится, будто скамейка стоитъ,
На скамейкѣ старуха сидитъ,—
До полуночи пряжу прядетъ,
Мнѣ любимыя сказки мои говоритъ,
Колыбельныя пѣсни поетъ.
. . . . . . . . . . . . . . .

Или, напримѣръ, это („Качка въ бурю“):

. . . . . . . . . . . . . . .
Снится мнѣ: я свѣжъ и молодъ,
Я влюбленъ, мечты кипятъ...
Отъ зари роскошный холодъ
Проникаетъ въ садъ.
Скоро ночь,—темнѣютъ ели...
Слышу ласково-живой
Тихій лепетъ: «на качели
Сядемъ, милый мой!»
Станъ ея полу-воздушный
Обняла моя рука,
И качается послушно
Зыбкая доска...
. . . . . . . . . . .

Или, наконецъ, вотъ это („Колокольчикъ“):

Улеглася мятелица, путь озаренъ...
Ночь глядитъ милліонами тусклыхъ очей.
Погружай меня въ сонъ, колокольчика звонъ,
Выноси меня, тройка усталыхъ коней!
Мутный дымъ облаковъ и холодная даль
Начинаютъ яснѣть; бѣлый призракъ луны
Смотритъ въ душу мою и былую печаль
Наряжаетъ въ забытые сны.
То вдругъ слышится мнѣ,—страстный голосъ поетъ,
Съ колокольчикомъ дружно звеня:
«Ахъ, когда-то, когда-то мой милый придетъ
Отдохнуть на груди у меня!
У меня ли не жизнь! Чуть заря на стеклѣ
Начинаетъ лучами съ морозомъ играть,
Самоваръ мой кипитъ на дубовомъ столѣ
И трещитъ моя печь, озаряя въ углѣ
За цвѣтной занавѣской кровать...
У меня ли не жизнь! Ночью-ль ставень открытъ,—
По стѣнѣ бродитъ мѣсяца лучъ золотой;

Забушуетъ-ли вьюга,—лампада горитъ,
И, когда я дремлю, мое сердце не спитъ,
Все по немъ изнывая тоской!»
То вдругъ слышится мнѣ,—тотъ же голосъ поетъ,
Съ колокольчикомъ грустно звеня:
«Гдѣ-то старый мой другъ? я боюсь,—онъ войдетъ
И, ласкаясь, обниметъ меня!
Что за жизнь у меня!—И тѣсна и темна,
И скучна моя горница; дуетъ въ окно...
За окошкомъ растетъ только вишня одна,
Да и та за промерзлымъ окномъ не видна
И, быть можетъ, погибла давно...
. . . . . . . . . . . . . . .

Всякій согласится, что въ этихъ трехъ образчикахъ индивидуальности поэта чувствуется съ полною ясностью, что никто кромѣ Полонскаго не могъ бы написать этихъ стиховъ,—и однако пусть кто-нибудь попробуетъ опредѣлить, описать, или разсказать эту индивидуальную особенность, которою они запечатлѣны! Можно, конечно, указать разные признаки, какъ-то: соединеніе изящныхъ образовъ и звуковъ съ самыми прозаическими представленіями; напримѣръ, въ первомъ стихотвореніи „рогожа кибитки“, а въ послѣднемъ „дуетъ въ окно“; затѣмъ—смѣлая простота выраженій, какъ во второмъ примѣрѣ „я влюбленъ“; далѣе можно указать, что во всѣхъ этихъ стихотвореніяхъ выражаются полусонныя, сумеречныя, слегка бредовыя ощущенія. Такія указанія будутъ совершенно вѣрны, но совершенно недостаточны; ибо, во-первыхъ, всѣ эти признаки можно найти и у другихъ поэтовъ, а, во-вторыхъ, у Полонскаго найдутся стихотворенія также типичныя, но въ которыхъ *эти* особенности *не* замѣчаются, напримѣръ:

Пришли и стали тѣни ночи
На стражѣ у моихъ дверей,
Смѣлѣй глядитъ мнѣ прямо въ очи
Глубокій мракъ ея очей и т. д.

Или:

Ты, съ которой такъ много страданія
Терпѣливой я прожилъ душой,
Безъ надежды на миръ и свиданіе
Навсегда я простился съ тобой.
Но боюсь, если путь мой протянется
Изъ родимыхъ полей въ край чужой,
Одинокое сердце оглянется
И забьется знакомой тоской и т. д.

Можно наконецъ печать индивидуальности видѣть главнымъ образомъ въ преобладаніи тѣхъ или другихъ звуковыхъ сочетаній у даннаго поэта, но это уже конецъ критики и притомъ конецъ довольно слабый; ибо ясно, что поэтическая индивидуальность никакъ не происходитъ отъ звукового характера стиховъ, а напротивъ этотъ специфическій звуковой характеръ имѣетъ свое внутреннее основаніе въ духовной индивидуальности поэта:

Чу! Повѣдай чуткій слухъ:
Вѣтеръ это, или духъ?
Это вѣтра шумъ—для слуха...
Это вѣщій духъ—для духа.

Вообще индивидуальность есть нѣчто первоначальное и неразложимое, и никакія опредѣленныя особенности, ни отдѣльно взятыя, ни въ соединеніи, не могутъ ее составить и выразить. Поэтому для „воспроизведенія индивидуальности" поэта критику остается одинъ способъ: указывать на нее, такъ сказать, пальцемъ, т. е. отмѣчать и по возможности приводить тѣ произведенія, въ которыхъ эта индивидуальность сильнѣе проявилась и легче чувствуется. А затѣмъ главная, собственно-критическая задача состоитъ все-таки не въ воспроизведеніи, а въ *оцѣнкѣ* данной поэтической дѣятельности *по существу*, т. е. какъ *прекраснаго предмета*, представляющаго въ тѣхъ или другихъ конкретныхъ формахъ правду жизни, или смыслъ міра.

## VI.

Поэзія, какъ высшій родъ художества, по своему заключаетъ въ себѣ элементы всѣхъ другихъ искусствъ. Истинный поэтъ влагаетъ въ свое слово нераздѣльно съ его внутреннимъ смысломъ и музыкальные звуки, и краски, и пластичныя формы. У различныхъ поэтовъ легко замѣтить преобладаніе того или другого изъ этихъ элементовъ, то или другое ихъ сочетаніе. Въ большихъ вещахъ Полонскаго (за исключеніемъ безупречнаго во всѣхъ отношеніяхъ „Кузнечика-Музыканта") очень слаба архитектура: нѣкоторыя изъ его поэмъ недостроены, другія загромождены пристройками и надстройками. Пластическая (скульптурная) сторона сравнительно также мало выдается въ его стихотвореніяхъ. Зато въ сильной степени и равной мѣрѣ обладаетъ поэзія Полонскаго свойствами музыкальности и живописности. Особенно выступаетъ поэтъ-*живописецъ* въ кавказскихъ стихотвореніяхъ Полонскаго. Здѣсь ему предшествовали Пушкинъ и Лермонтовъ, но онъ не заимствовалъ отъ нихъ красокъ, и его картины Кавказа гораздо ярче и живѣе, чѣмъ у нихъ. Не только Лер-

монтовъ, но даже и Пушкинъ бралъ Кавказъ живьемъ лишь со стороны внѣшней природы, а человѣческая дѣйствительность этого края изображается у него хотя вѣрными, но слишкомъ общими чертами. (Несравненное стихотвореніе: „Стамбулъ гяуры нынче славятъ" не относится собственно сюда). Напротивъ, въ кавказскихъ стихотвореніяхъ Полонскаго именно мѣстная жизнь схвачена въ ея реальныхъ особенностяхъ и закрѣплена яркими и правдивыми красками. Сравните, напримѣръ, Лермонтовскую легендарную „Тамару", при всемъ ея словесномъ великолѣпіи, съ историческою „Тамарой" Полонскаго:

Молодые вожди, завернувъ въ башлыки
Свои мѣдные шлемы, стоятъ
И внимаютъ тому, что отцы старики
Ей въ отвѣтъ говорятъ...

Я не говорю про такое, напримѣръ, чисто-описательное произведеніе, какъ „Прогулка по Тифлису", которое можно, пожалуй, упрекнуть въ фотографичности, но и чисто-лирическія стихотворенія, вдохновленныя Кавказомъ, насыщены у Полонскаго настоящими мѣстными красками. Вотъ, напримѣръ, „Послѣ праздника":

Вчера къ развалинамъ, вдоль этого ущелья
Скакали всадники, и были зажжены
Костры, и до утра былъ слышенъ гулъ веселья,
Пальба и барабанъ и вой зурны.
Изъ устъ въ уста ходила *азарпеша*
И хлопали въ ладоши сотни рукъ,
Когда ты шла, Майко, сердца и взоры тѣша,
Плясать по выбору застѣнчивыхъ подругъ.
Сегодня вновь безлюдное ущелье
Глядитъ пустыней, мирная пальба
Затихла, выспалось похмелье,
И съѣхала съ горы послѣдняя арба...
. . . . . . . . . . . . . . . . . . .
Что-жъ, медлю я... Бичо!—ты конюхъ мой проворный,—
Коня!.. Ея арбу два буйвола съ трудомъ
Везутъ,—догонимъ... Вонъ, играетъ вѣтеръ горный
*Катибы* бархатной пунцовымъ рукавомъ.

Сравните благородныхъ, но безымянныхъ черкесовъ романтической поэзіи—съ менѣе благородными, но зато настоящими живыми туземцами, въ родѣ татарина Агбара, или героическаго разбойника Тамуръ-Гассана.

Вставай, привратникъ, отворяй
Ворота въ караванъ-сарай!
Готовь ночлегъ для каравана
И въ гости жди и угощай
Разбойника Тамуръ-Гассана!
Далеко слухъ идетъ о немъ:
Тамуръ-Гассану нипочемъ
Отбить быковъ, связать чабана—
Рука съ нацѣленнымъ ружьемъ
Дрожитъ при имени Гассана.
. . . . . . . . . . . . . . .
Молва не даромъ бережетъ
Его отъ пули и булата,
Онъ въ трехъ имперіяхъ живетъ
И съ каждой въ дань себѣ беретъ
Коней, оружіе и злато.
. . . . . . . . . . .
Въ народѣ знаютъ, что Гассанъ
Хоть и въ горахъ живетъ скитальцемъ,—
Самъ по себѣ такой же ханъ,
Возьметъ червонцы у армянъ,
Но бѣдняка не тронетъ пальцемъ,
Дастъ богомольцу золотой
И съ Богомъ въ путь его проводитъ.

Мы помнимъ, какимъ безцвѣтнымъ языкомъ изъясняются кавказскія героини у Пушкина и Лермонтова. Даже влюбившись въ демона, княжна Тамара не находитъ яркихъ словъ и читаетъ стихи точно на урокѣ изъ русской словесности:

Отецъ, отецъ, оставь угрозы,
Свою Тамару не брани,
Я плачу, видишь эти слезы,
Уже не первыя онѣ и т. д.

Такихъ литературныхъ упражненій мы у Полонскаго не находимъ. Вотъ какимъ настоящимъ языкомъ говорятъ у него кавказскія женщины:

Онъ у каменной башни стоялъ подъ стѣной;
И я помню, на немъ былъ кафтанъ дорогой,
И мелькала подъ краснымъ сукномъ
Голубая рубашка на немъ..
. . . . . . . . . . . . . . .
Золотая граната растетъ подъ стѣной;
Всѣхъ плодовъ не достать никакою рукой;
Всѣхъ красивыхъ мужчинъ для чего
Стала-бъ я привораживать!..
. . . . . . . . . . . . . .

Разлучили, сгубили насъ горы, холмы
Эриванскіе! Вѣчно холодной зимы
Вѣчнымъ снѣгомъ покрыты они!..
Обо мнѣ
Въ той странѣ, милый мой, не забудешь ли ты?
. . . . . . . . . . . . . . . . ,
Говорятъ, злая вѣсть къ намъ оттуда пришла!
За горами кровавая битва была!
Тамъ засада была... Говорятъ,
Будто нашихъ сарбазовъ отрядъ
Истребленъ ненавистной измѣною... Чу!
Кто-то скачетъ, копыта стучатъ...
Пыль столбомъ... Я дрожу и молитву шепчу...
Не бросай въ меня камнями!..
Я и такъ уже ранена...

## VII.

Кавказская жизнь не была только картиною для молодого поэта; она повидимому сильно задѣла и его личное существованіе. Но онъ сохранилъ свободу души и ясность поэтическаго сознанія:

Я не приду къ тебѣ... Не жди меня! Недаромъ,
Едва потухло зарево зари,
Всю ночь зурна звучитъ за Авлабаромъ,
Всю ночь за банями поютъ сазандари.
. . . . . . . . . . . . . . . . .
Не ты ли тамъ стоишь на кровлѣ подъ чадрою
Въ сіяньѣ мѣсячномъ? Не жди меня, не жди!
Ночь слишкомъ хороша, чтобъ я провелъ съ тобою
Часы, когда душѣ простора нѣтъ въ груди...
Когда сама душа, сама душа не знаетъ,
Какой еще любви, какихъ еще чудесъ
Просить или желать, но проситъ, но желаетъ,
Но молится предъ образомъ небесъ,—
И чувствуетъ, что уголокъ твой душенъ,
Что не тебѣ моимъ моленьямъ отвѣчать...
Не жди! Я въ эту ночь къ соблазнамъ равнодушенъ,
Я въ эту ночь къ тебѣ не буду ревновать.

Неизвѣстно, какъ отнеслась прекрасная грузинка къ этому простодушно-нелюбезному обращенію и чѣмъ она его объяснила; но для насъ совершенно ясно, что главная причина тутъ была „Царь-Дѣвица“ (см. начало статьи), которая напомнила о себѣ поэту своимъ отраженіемъ въ ночномъ небѣ и не допустила его погружаться въ омутъ „соблазновъ“ болѣе, чѣмъ слѣдовало.

Какъ итогъ всего пережитаго имъ на Кавказѣ, поэтъ вынесъ бодрое и ясное чувство духовной свободы.

Душу къ битвамъ житейскимъ готовую
Я за снѣжный несу перевалъ...
Я Казбекъ миновалъ, я Крестовую
Миновалъ, недалеко Дарьялъ.
Слышу, Терека волны тревожныя
Въ мутной пѣнѣ по камнямъ шумятъ;
Колокольчикъ звенитъ и надежные
Кони юношу къ сѣверу мчатъ.
Выси горъ, въ облака погруженныя,
Разступитесь! Приволье станицъ..
Разстилаются степи зеленыя...
Я простору не вижу границъ.
И душа на просторъ вырывается
Изъ-подъ власти кавказскихъ громадъ...
Колокольчикъ звенитъ—заливается,
Кони юношу къ сѣверу мчатъ.

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Все, что было обманомъ, измѣною,
Что лежало на мнѣ словно цѣпь,—
Все исчезло изъ памяти—съ пѣною
Горныхъ рѣкъ, выбѣгающихъ въ степь.

Это чувство задушевнаго примиренія, отнимающаго у „житейскихъ битвъ“ ихъ острый и мрачный, трагическій характеръ, осталось у нашего поэта на всю жизнь и составляетъ преобладающій тонъ его поэзіи. Очень чувствительный къ отрицательной сторонѣ жизни, къ ея злобѣ и пустотѣ—онъ не сдѣлался пессимистомъ, не впалъ въ уныніе, которое есть смертельный грѣхъ не только для религіи и философіи, но также и для поэзіи. Въ самыя тяжелыя минуты личной и общей скорби для него не закрывались „щели изъ мрака къ свѣту“.

Мой умъ подавленъ былъ тоской,
Мои глаза безъ слезъ горѣли;
Надъ озеромъ сплетались ели,
Чернѣлъ камышъ,—сквозили щели
Изъ мрака къ свѣту надъ водой
И много, много звѣздъ мерцало;
Но въ сердце мнѣ ночная мгла
Холодной дрожью проникала,
Мнѣ видѣлось такъ мало, мало
Лучей любви надъ бездной зла.

Но эти лучи никогда не погасали въ его душѣ, они отняли злобу у его сатиры и позволили ему создать его оригинальнѣйшее произведеніе „Кузнечикъ-Музыкантъ“.

Чтобы ярче представить сущность жизни, поэты иногда продол-

жаютъ, такъ-сказать, ея линіи въ ту или въ другую сторону. Такъ Дантъ вымоталъ человѣческое зло въ девяти грандіозныхъ кругахъ своего ада. Полонскій стянулъ и сжалъ обычное содержаніе человѣческой жизни въ тѣсный мірокъ насѣкомыхъ. Данту пришлось надъ мрачною громадою своего ада воздвигнуть еще два огромные міра— очищающаго огня и торжествующаго свѣта: Полонскій могъ вмѣстить очищающій и просвѣтляющій моменты въ тотъ же уголокъ поля и парка. Пустое существованіе, въ которомъ все дѣйствительное мелко, а все высокое есть иллюзія—существованіе человѣкообразныхъ насѣкомыхъ или насѣкомообразныхъ людей,—преобразуется, получаетъ достоинство и красоту силою чистой любви и безкорыстной скорби. Этотъ смыслъ, разлитый во всей поэмѣ, сосредоточивается въ заключительной сценѣ—похоронъ, производящей до извѣстной степени, несмотря на микроскопическую канву всего разсказа, то очищающее душу впечатлѣніе, которое Аристотель считалъ назначеніемъ трагедіи.

Первостепенное мѣсто въ русской поэтической литературѣ было бы обезпечено за Полонскимъ и въ томъ случаѣ, если бы онъ создалъ только „Кузнечика-Музыканта“, подобно тому, какъ Грибоѣдовъ всѣмъ своимъ литературнымъ значеніемъ обязанъ единственно своей знаменитой комедіи. Но у Полонскаго, слава Богу, много и другого богатства, которому мы дали лишь очень неполный инвентарь. Изъ болѣе крупныхъ жемчужинъ назовемъ еще „Кассандру“.

Замѣтимъ однако, что она не безъ изъяна, отъ котораго впрочемъ ее очень легко было бы избавить,—стоитъ только зачеркнуть четвертую и пятую строфу, не измѣняя ни буквы въ предыдущемъ и въ послѣдующемъ. Дѣло въ томъ, что эти двѣ строфы (отъ стиха „Аполлона жрецъ суровый“ и до стиха „Шла изъ отчаго дворца“ включительно) составляютъ пояснительную вставку, излишнюю для пониманія и рѣшительно портящую поэтическое впечатлѣніе. Превосходный образъ идущей на свиданіе съ Аполлономъ пророчицы:

Лишь Кассандра легче тѣни,
Не спѣша будить отца,
Проскользнула на ступени
Златоверхаго дворца;

. . . . . . . . . . . . .

Ей въ лицо прохлада дышитъ,
Ночи темь въ ея очахъ;
Складки длинныя колышетъ
Удаляющійся шагъ...
Глухи Гектора чертоги,—

Только храмы настежь,—тамъ
Только мраморные боги
Предвкушаютъ ѳиміамъ...

Этотъ прекрасный образъ и прекрасные стихи вдругъ прерываются объясненіемъ закулисной тайны — какъ и почему жрецъ Аполлона подстроилъ это дѣло:

Въ этомъ видѣлъ онъ спасенье
Трои, замкнутой врагомъ,
И ей далъ благословенье
Сочетаться съ божествомъ;
Скрывъ свое негодованье
Къ назиданіямъ жреца,
Дочь Пріама на свиданье
Шла изъ отчаго дворца...

Это неумѣстное объясненіе, изложенное ужасно прозаическими стихами, сильно портитъ поэму; а между тѣмъ ничто не мѣшаетъ его выпустить и послѣ мраморныхъ боговъ, предвкушающихъ ѳиміамъ, прямо продолжать:

Вотъ ужъ видны ей: могила,
Съ новой урной саркофагъ,
Даль залива, и вѣтрила,
И костры, и дымъ въ горахъ...

Далѣе черезъ нѣсколько строфъ есть еще маленькая вставка, менѣе портящая дѣло, но все-таки лишняя и столь же легко устранимая, именно начало рѣчи самой Кассандры:

Полюбила-бъ я, быть-можетъ,
Да любви мѣшаетъ стыдъ...
Участь родины тревожитъ...
Неизвѣстность тяготитъ...

Зачѣмъ это флегматическое разсужденіе, мало соотвѣтствующее обстоятельствамъ времени, мѣста и образа дѣйствія, когда далѣе слѣдуютъ такіе ясные и сильные стихи:

«Ты стрѣлой сразилъ Ахилла,
Но Зевесъ, отецъ твой, намъ
За Ахилла мститъ, и сила
Напираетъ на Пергамъ.
Я устала ненавидѣть,
Я любить хочу, но знай,—
Я, любя, хочу предвидѣть...—
Даръ предвидѣнья мнѣ дай!»

## VIII.

Въ большихъ поэмахъ Полонскаго изъ современной жизни (человѣчьей и собачьей), вообще говоря, внутреннее значеніе не соотвѣтствуетъ объему. Нельзя однако согласиться съ тѣми критиками, которые отрицаютъ у этихъ стихотворныхъ повѣстей всякое поэтическое достоинство и увѣряютъ, что авторъ писалъ ихъ стихами только потому, что ему легко дается версификація. Но не менѣе легко онъ можетъ писать и прозой, какъ доказываютъ его обширные романы. Во всякомъ случаѣ было бы жалко, если бы онъ не воспользовался стихомъ для такого напримѣръ описанія (въ поэмѣ „Мими"):

Вотъ онъ плэдъ свой перекинулъ
На плечо и, не тревожа
Спящей, темными дверями
Вышелъ вонъ дышать цвѣтами
Южной ночи, въ этомъ садѣ,
Въ этой трепетной прохладѣ,
Гдѣ богинь не мало бѣлыхъ,
Подъ рѣзцомъ окаменѣлыхъ,
Въ неподвижныхъ покрывалахъ,
На высокихъ пьедесталахъ.

. . . . . . . . . . . . .

Гдѣ изъ-за горы лѣсистой,
Озаренное луною,
Свѣтитъ море золотистой
Уходящей полосою,
И, любовно ластясь къ соннымъ
Берегамъ, загроможденнымъ
Сглаженными валýнами,
Лоснящимися волнами
Ихъ зализываетъ раны
И на отмели песчаны
Точно сыплетъ жемчугами
Перекатными; и мнится,
*Кто-то ходитъ и боится*
*Разрыдаться, только точитъ*
*Слезы, въ чью-то дверь стучится,*
*То шурша назадъ волочитъ*
*По песку свой шлейфъ*, то снова
Возвращается туда же
И затѣмъ же... и другого
Ничего нѣтъ,—вѣчно та же
Музыка, пульсъ жизни вѣчной—
Міровой, земной, сердечной.

Настоящее собраніе стихотвореній Полонскаго достойно заканчивается правдивымъ поэтическимъ разсказомъ „Мечтатель". Смыслъ его въ томъ, что мистическая мечта рано-умершаго героя оказывается чѣмъ-то очень дѣйствительнымъ.

Вообще въ послѣднихъ своихъ произведеніяхъ Полонскій заглядываетъ въ самые коренные вопросы бытія. Между прочимъ его поэтическому сознанію становится ясною тайна времени—та истина, что время есть только перестановка въ разныя положенія одного и того же существеннаго смысла жизни, который самъ по себѣ есть вѣчность. Указанія на эту истину я вижу въ стихотвореніи „Аллегорія", яснѣе—въ стихотвореніи „То въ темную бездну, то въ свѣтлую бездну", и всего яснѣе и живѣе сводитъ поэтъ концы съ концами временнаго существованія въ одинъ кругъ вѣчности въ слѣдующихъ стихахъ:

Дѣтство нѣжное. пугливое,
Безмятежно шаловливое—
Въ самый холодъ вешнихъ дней
Лаской матери пригрѣтое
И навѣки мной отпѣтое
Въ дни безумства и страстей,
Нынѣ всѣми позабытое,
Подъ морщинами сокрытое
Въ нѣдрахъ старости моей,—
Для чего ты вновь встревожило
Зимній сонъ мой,—словно ожило
И повѣяло весной?—
. . . . . . . . . . .
—Старче! Развѣ ты—не я?
Я съ тобой навѣки связано,
Мной вся жизнь тебѣ подсказана,
Въ ней сквозитъ мечта моя;—
Не напрасно вновь являюсь я,—
Твоей смерти дожидаюсь я,
Чтобъ припомнило и я
То, что въ дни моей безпечности
Я забыло въ нѣдрахъ вѣчности,—
То, что было для меня.

Этимъ прекраснымъ, оригинальнымъ и глубокомысленнымъ комментаріемъ на евангельскій стихъ: „если не обратитесь и не будете, какъ дѣти, не войдете въ Царствіе Небесное"—заключу я свой краткій и неполный очеркъ; моя задача была не исчерпать поэзію Полонскаго, а только отмѣтить въ ней самое цѣнное на мой взглядъ.

---

# Сергѣй Михайловичъ Соловьевъ.

## 1896.

---

### Нѣсколько данныхъ для его характеристики.

Со времени смерти моего отца появилось о немъ нѣсколько превосходныхъ статей, написанныхъ лицами, хорошо его знавшими, какъ, напримѣръ, проф. В. И. Герье, К. Н. Бестужевъ-Рюминъ, В. О. Ключевскій. Но эти авторы не имѣли въ рукахъ тѣхъ цѣнныхъ данныхъ, которыя заключаются въ оставшихся послѣ отца неоконченныхъ запискахъ. П. В. Безобразовъ, въ составленномъ имъ „біографическомъ очеркѣ“ (изд. Павленкова), который вполнѣ удовлетворяетъ своему назначенію, могъ лишь отчасти воспользоваться этимъ матеріаломъ. Что касается до напечатанныхъ въ „Русскомъ Вѣстникѣ“ (1896 г., февр.—май) извлеченій изъ записокъ, то они, къ сожалѣнію, подобраны столь односторонне, что производятъ на знакомаго съ полнымъ текстомъ такое впечатлѣніе—разумѣется, помимо прямого намѣренія издателя—какъ будто имѣлось въ виду огласить, главнымъ образомъ, то, что̀ непріятно для постороннихъ лицъ, пропуская все наиболѣе характерное для самого автора записокъ; а читатели, не знавшіе его лично и незнакомые съ его подлинными записками, получаютъ о немъ совершенно невѣрное представленіе. Необходимое, ради этого обстоятельства, хотя и несвоевременное въ другихъ отношеніяхъ, изданіе записокъ въ полномъ видѣ будетъ сдѣлано мною и моимъ младшимъ братомъ; но такъ какъ это можетъ во всякомъ случаѣ потребовать нѣкотораго времени, то я рѣшился теперь же воспользоваться ими (въ полномъ видѣ), какъ матеріаломъ преимущественно для характеристики духовной индивидуальности ихъ автора. Быть можетъ, кто-нибудь найдетъ, что не подобаетъ сыну говорить въ печати о своемъ отцѣ. Но, во-первыхъ, въ

настоящемъ случаѣ я не столько буду говорить объ отцѣ, сколько указывать и резюмировать то, что̀ онъ самъ говорилъ о самомъ себѣ и о своей жизни въ откровенной бесѣдѣ съ своими дѣтьми; а, во-вторыхъ, всякій согласится, что, каково бы ни было общее правило, могутъ быть особыя обстоятельства, въ силу которыхъ публичное возстановленіе нравственнаго образа отца не только дозволяется сыну приличіемъ, но и требуется отъ него нравственнымъ долгомъ.

I.

У большинства такихъ людей, какъ авторъ „Записокъ", главные интересы ихъ жизни опредѣляются еще въ раннемъ возрастѣ, въ формѣ прирожденныхъ стремленій. У него же эти интересы были: религіозный, научный, патріотическій. Ни одинъ изъ нихъ не преобладалъ исключительно, да они и не боролись за преобладаніе въ его душѣ, будучи внутренно между собою связаны, — и потому поддерживая, а не отрицая другъ друга. Занятія русскою исторіею и вызывались и питались любовью къ родинѣ, но самостоятельный научный интересъ въ этихъ занятіяхъ предохранялъ историка отъ патріотической „ревности не по разуму", отъ увлеченій узкаго и слѣпого націонализма. По его мнѣнію, непремѣннымъ условіемъ научности должно быть *сравнительное* изученіе однородныхъ явленій; поэтому онъ очень скептически относился къ тѣмъ спеціалистамъ по русской исторіи, которые, читая свободно только по-русски, не знаютъ ничего, кромѣ своего прямого предмета. Самъ онъ, владѣя (для чтенія) восемью иностранными языками, основательно и всесторонне изучалъ всемірную исторію, а въ видѣ отдыха любилъ читать сочиненія по географіи, этнографіи, языковѣдѣнію и общимъ вопросамъ естествознанія.

Широта научнаго взгляда, просвѣщая и очеловѣчивая патріотическія чувства, оказываетъ такое же благотворное вліяніе и на чувства религіозныя. Глубокая сердечная вѣра у автора „Записокъ" была совершенно свободна отъ той *напряженности*, которую поверхностный взглядъ принимаетъ за силу. Непоколебимо увѣренный въ положительныхъ истинахъ христіанства, неизмѣнно и открыто привязанный къ существеннымъ формамъ церковнаго благочестія, онъ никогда не подчеркивалъ своей религіозности, не ставилъ ее ребромъ и никого не хотѣлъ стѣснять ею. Онъ не навязывалъ своихъ

религіозныхъ воззрѣній не только своимъ друзьямъ, но даже роднымъ дѣтямъ. Съ этой стороны, мнѣ самому пришлось оцѣнить его вполнѣ. Будучи съ дѣтства занятъ религіозными предметами, я въ возрастѣ отъ 14 до 18 лѣтъ прошелъ черезъ различныя фазы теоретическаго и практическаго отрицанія. Отецъ это зналъ, такъ какъ я пересталъ ходить съ нимъ въ церковь. Но онъ ни однимъ словомъ не оказалъ на меня прямого воздѣйствія, ограничиваясь лишь изрѣдка легкими насмѣшками надъ различными *измами* и надъ моими тогдашними божками въ родѣ Ренана. Заставши меня однажды надъ запрещенною книгою этого писателя, онъ сказалъ только: „если уже хочешь читать въ этомъ направленіи, то взялъ бы что-нибудь получше, напримѣръ—Жозефа Сальвадора; этотъ еврей куда сильнѣе твоего краснобая съ фальшивыми цитатами“. И однако тутъ вовсе не было равнодушія: вскорѣ послѣ этого одинъ случайный разговоръ, взволновавшій отца до слезъ, показалъ мнѣ, до какой степени огорчало его мое скороспѣлое невѣріе, хотя, конечно, онъ догадывался, что это только болѣзнь роста. Но своимъ отношеніемъ ко мнѣ въ этомъ случаѣ онъ далъ мнѣ почувствовать религію какъ нравственную силу, и это, конечно, было дѣйствительнѣе всякихъ обличеній и наставленій.

## II.

Главные духовные интересы у автора „Записокъ“, опредѣлившіе общее направленіе его жизни и дѣятельности, проявились, какъ я сказалъ, съ ранняго возраста. Ихъ укрѣпленію способствовали благопріятныя условія его воспитанія въ дѣтствѣ, особенно вліяніе превосходной няни Марьюшки. Вотъ какъ онъ самъ разсказываетъ въ своихъ „Запискахъ“ о первоначальной порѣ своей жизни, — этимъ разсказомъ и начинаются „Записки для дѣтей моихъ, а если можно, и для другихъ“, съ эпиграфомъ: „Въ трудахъ отъ юности моея“.

„5-го мая 1820 года, въ одиннадцать часовъ пополудни, наканунѣ Вознесенія, у священника московскаго коммерческаго училища родился сынъ Сергѣй—слабый, хворый недоносокъ, который цѣлую недѣлю не открывалъ глазъ и не кричалъ. Помню я тѣсную, плохо меблированную квартиру отца моего, въ нижнемъ этажѣ, выходившую на большой дворъ училища, гдѣ въ послѣобѣденное время и вечеромъ гуляли воспитанники. Самыми близкими и любимыми существами для меня въ раннемъ дѣтствѣ были—старая бабушка и нянька.

Послѣдняя, думаю, имѣла не малое вліяніе на образованіе моего характера. Эта женщина (т. е. старая дѣвушка), сколько я помню самъ и какъ мнѣ разсказывали другіе, обладала прекраснымъ, чистымъ характеромъ: она была сильно набожна, но эта набожность не придавала ея характеру ничего суроваго; она сохраняла постоянно общительность, веселость, желаніе занять, повеселить другихъ, большихъ и малыхъ. Нѣсколько разъ, не менѣе трехъ, путешествовала она въ Соловецкій монастырь и столько же разъ въ Кіевъ, и разсказы объ этихъ путешествіяхъ составляли для меня высочайшее наслажденіе; если я и родился со склонностью къ занятіямъ историческимъ и географическимъ, то постоянные разсказы старой няни о своихъ хожденіяхъ, о любопытныхъ дальнихъ мѣстахъ, о любопытныхъ приключеніяхъ, не могли не развить врожденной въ ребенкѣ склонности. Какъ теперь я помню эти вечера въ нашей тѣсной дѣтской: около большого стола садился я на своемъ дѣтскомъ стуликѣ, двѣ сестры, которыя обѣ были старше меня—одна тремя, а другая шестью годами,—старая бабушка съ чулкомъ въ рукахъ и нянька-разсказчица, также съ чулкомъ и въ удивительныхъ очкахъ, которыя держались на носу только. Небольшая, худощавая старушка, съ очень пріятнымъ, выразительнымъ лицомъ (а тогда для меня просто прелестнымъ), съ добродушно-насмѣшливою улыбкою, безъ умолку разсказывала о странствованіяхъ своихъ вдоль по Великой и Малой Россіи. Я упомянулъ о веселомъ характерѣ старушки, о ея добродушно-насмѣшливой улыбкѣ: и въ разсказахъ своихъ она также любила шутливый тонъ, была мастерица разсказывать забавныя приключенія, и даже въ приключеніяхъ вовсе незабавныхъ умѣла подмѣчать забавную сторону. Такъ, напримѣръ, я очень хорошо помню разсказъ ея о бурѣ, которую вытерпѣло судно съ богомольцами въ устьяхъ Сѣверной Двины,—приключеніе нисколько не забавное, и, несмотря на то, разсказъ этотъ обыкновенно повторялся, когда молодой компаніи хотѣлось посмѣяться, потому что разсказчица необыкновенно живо и комично представляла отчаяніе одного портного, который метался изъ одного угла судна въ другой, крича: „О, анделъ-хранитель!“

„А между тѣмъ судьба моей разсказчицы вовсе не была весела. Родилась она въ Тульской губерніи, въ помѣщичьей деревнѣ. Однажды, когда отецъ и мать ея были въ полѣ, и она, маленькая дѣвочка, оставалась одна въ избѣ, приходитъ приказчикъ и съ нимъ какіе-то незнакомые люди: то были купцы, которымъ была запродана дѣвочка; несчастную взяли и повезли изъ деревни, не давши проститься ни съ отцомъ, ни съ матерью. Потомъ ее перепродали въ Астраханскую гу-

бернію, въ Черный-Яръ, къ купцу. Разсказы объ этой дальней сторонѣ, которой природа такъ рѣзко отлична отъ нашей, о Волгѣ, о рыбной ловлѣ, большихъ фруктовыхъ садахъ, о калмыкахъ и киргизахъ, о похищеніи послѣдними русскихъ людей, объ ихъ страданіяхъ въ неволѣ и бѣгствѣ—также сильно меня занимали. Занимали и разсказы о собственной судьбѣ разсказчицы, о сильныхъ гоненіяхъ, которыя она претерпѣвала отъ хозяйскаго сына; я не могъ понимать причины гоненій, потому что на вопросы получалъ одинъ отвѣтъ:—*да такъ*! И сынъ черноярскаго купца представлялся мнѣ сказочнымъ злодѣемъ, который дѣлаетъ зло для зла. Я уже послѣ угадалъ причину гоненій, когда угадалъ, за что жена Пентефрія такъ сильно разсердилась на Іосифа.

„Но старый купецъ съ женою иначе смотрѣли на свою рабу и по прошествіи извѣстнаго срока отпустили ее на волю за усердную службу. Ей захотѣлось возвратиться на родину, но какъ это сдѣлать?—у нея была отпускная, но не было денегъ, и вотъ она пошла въ кабалу къ купцамъ, отправившимся съ товарами въ Москву, т. е. тѣ обязались доставить ее на родину съ тѣмъ, чтобъ она послѣ заслужила у нихъ деньги, сколько стоилъ провозъ. Трогателенъ былъ разсказъ о свиданіи ея съ матерью, съ которою она должна была скоро опять разлучиться и переселиться въ Москву, гдѣ стала наниматься въ услуженіе.

„Я упомянулъ объ умственномъ вліяніи разсказовъ моей няньки, но я не могу не признать и религіозно-нравственнаго вліянія; бывало, начнетъ она разсказывать о какомъ-нибудь страшномъ приключеніи съ нею на дорогѣ, о бурѣ на морѣ, о встрѣчѣ съ подозрительными людьми, я въ сильномъ волненіи спрашиваю ее: „И ты это не испугалась, Марьюшка?“—и получаю постоянно въ отвѣтъ:—„А Богъ-то, батюшка?“ Если я и родился съ религіознымъ чувствомъ, если въ трудныхъ обстоятельствахъ моей жизни меня поддерживаетъ постоянно надежда на Высшую Силу, то думаю, что не имѣю права отвергать и вліянія нянькиныхъ словъ:—„А Богъ-то!“

„*Отходивши* меня, Марья-нянька (такъ ее называли въ домѣ) жила нѣсколько времени въ Москвѣ уже не въ услуженіи, а собственнымъ хозяйствомъ, и вдругъ собралась въ дальній путь, въ старый Іерусалимъ. Изъ Одессы мы получили отъ нея письмо, въ которомъ она увѣдомляла, что садится на корабль. Послѣ возвратившіяся богомолки сказывали, что видѣли ее на Аѳонской горѣ—и то была послѣдняя вѣсть.

„Я распространился о старой нянькѣ своей, потому что вліяніе

ея на образованіе моего характера считаю довольно сильнымъ, и потому еще, что послѣ я не встрѣчалъ подобной няньки, не могъ я найти для своихъ дѣтей няньки, хотя сколько-нибудь похожей на мою Марьюшку. Теперь перейду къ другимъ вліяніямъ, которыя начали дѣйствовать, когда уже я сталъ выростать. Важное вліяніе на образованіе моего характера оказала тихая, скромная жизнь въ домѣ отцовскомъ, отсутствіе всякихъ дѣтскихъ развлеченій; сестры мои, какъ я уже сказалъ, были гораздо старше меня, ихъ скоро отдали въ пансіонъ, и я по цѣлымъ днямъ оставался совершенно одинъ; вотъ почему, когда я выучился читать, то съ жадностью бросился на книги, которыя и составляли мое главное развлеченіе и наслажденіе. Восьми лѣтъ записали меня въ духовное училище съ правомъ оставаться дома и являться только на экзамены; самъ отецъ училъ меня дома Закону Божію, латинскому и греческому языкамъ; для другихъ же предметовъ я посѣщалъ классы коммерческаго училища. Въ послѣднемъ учили плохо, но зато я получилъ больше средствъ получать книги и предаваться моей страсти къ чтенію"...

## III.

Говоря о своемъ первоначальномъ чтеніи, авторъ „Записокъ" совсѣмъ не упоминаетъ о дѣтскихъ книгахъ,—спеціальная литература для дѣтей въ то время у насъ едва зарождалась и, повидимому, вовсе не проникала въ ту среду, гдѣ воспитывался отецъ. Это отсутствіе преднамѣренно-приспособленнаго чтенія и искусственныхъ педагогическихъ воздѣйствій, при даровитой натурѣ, вызывало, конечно, раннее умственное развитіе. Бросившись на книги, будущій историкъ читалъ сначала безъ разбора все, что попадалось подъ руки—большею частью романы оригинальные и переводные. Это чтеніе, по его словамъ, было вредно, такъ какъ распаляло воображеніе ребенка. Такой вредъ, однако, не могъ быть значительнымъ.

„Очень скоро,—продолжаетъ онъ,—врожденная склонность взяла верхъ: между книгами отцовскими я нашелъ всеобщую исторію Бассалаева, и эта книга стала моею любимицею: я съ нею не разставался, прочелъ ее отъ доски до доски безконечное число разъ, особенно прельстила меня римская исторія. Велико было мое наслажденіе, когда послѣ краткой исторіи Бассалаева я досталъ довольно подробную исторію аббата Милота, нѣсколько разъ перечелъ и эту, и теперь еще помню изъ нея цѣлыя выраженія. Единовременно,

кажется, съ Милотомъ попала мнѣ въ руки и исторія Карамзина: до тринадцати лѣтъ, т. е. до поступленія моего въ гимназію, я прочелъ ее не менѣе двѣнадцати разъ, разумѣется, безъ примѣчаній, но нѣкоторые томы любилъ я читать особенно; самые любимые томы были—шестой: княженіе Іоанна III, и осьмой—первая половина царствованія Грознаго; здѣсь дѣйствовалъ во мнѣ отроческій патріотизмъ: любилъ я особенно времена счастливыя, славныя для Россіи; взявши, бывало, девятый томъ, я нехотя читаю первыя главы и стремлюсь къ любимой страницѣ, гдѣ на полѣ стоитъ: „Славная осада Пскова". Живо помню, какъ я ненавидѣлъ Баторія, по цѣлымъ днямъ мечталъ я:—а что̀ еслибъ вдругъ самъ царь Иванъ принялъ начальство надъ войскомъ и разбилъ бы Баторія, взялъ бы опять и Полоцкъ, и Ливонію? Представлялось живо, съ какимъ торжествомъ Иванъ въѣзжаетъ въ Москву, везя плѣннаго Баторія. Мечталось мнѣ и то:—а что если по какому-нибудь счастливому случаю отыщутъ продолженіе исторіи Карамзина! Двѣнадцатый томъ мнѣ не очень нравился, именно потому, что въ немъ описываются одни бѣдствія Россіи, и какъ нарочно авторъ остановился тамъ, гдѣ долженъ начаться счастливый поворотъ событій. Вмѣстѣ съ книгами историческими, любимымъ чтеніемъ моимъ были и путешествія. Нѣсколько разъ прочелъ я многотомную „Исторію о странствіяхъ вообще", также „Всемірнаго путешествователя".

„Таковы были мои занятія до тринадцати лѣтъ; я уже сказалъ, что въ коммерческомъ училищѣ учили плохо,—учителя были допотопные. Дома отецъ мой не имѣлъ времени заниматься со мною постоянно; давши мнѣ въ руки латинскую и греческую грамматику, онъ часто по нѣскольку недѣль не требовалъ отъ меня отчета въ томъ, что я изъ нея выучилъ; но какая же охота была долбить: amo, amas, amat, и τύπτω, τύπτεις, τύπτει,—мальчику, который постоянно или защищалъ Псковъ отъ Баторія, или вмѣстѣ съ Муціемъ Сцеволою клалъ на руку уголья, или съ Колумбомъ открывалъ Америку? Обыкновенно, каждый день по нѣскольку часовъ я держалъ передъ собой латинскую грамматику, но внутри ея лежала другая книжка поменьше, обыкновенно какой-нибудь романъ. Отъ этого происходило, что когда отецъ вдругъ начнетъ меня спрашивать, или задастъ задачу, т. е. переводъ съ русскаго на латинскій или греческій, то я отвѣчалъ плохо, и въ задачахъ моихъ „аористы" сильно страдали. То же самое случалось и на экзаменахъ въ духовномъ уѣздномъ училищѣ, которое помѣщалось въ Петровскомъ монастырѣ. Поѣздки на эти экзамены были самыми бѣдственными

событіями въ моей отроческой жизни, ибо кромѣ того, что на экзаменахъ я большею частію отвѣчалъ неудовлетворительно, что огорчало моего отца,—самое училище возбуждало во мнѣ сильное отвращеніе по страшной неопрятности, бѣдному, сальному виду учениковъ и учителей, особенно по грубости, звѣрству послѣднихъ; помню, какое страшное впечатлѣніе на меня, нервнаго, раздражительнаго мальчика, произвелъ поступокъ одного тамошняго учителя: одинъ изъ учениковъ сдѣлалъ какую-то вовсе незначительную шалость,— учитель подошелъ, вырвалъ у него цѣлый клокъ волосъ и положилъ ихъ передъ нимъ на столъ. Я чуть-чуть не упалъ въ обморокъ отъ этого ирокезскаго поступка“...

## IV.

Съ воспоминаніями дѣтства авторъ связываетъ въ своихъ „Запискахъ“ довольно обширное разсужденіе о состояніи духовенства бѣлаго и чернаго въ ту эпоху, къ которой относится начало самыхъ записокъ. Въ этомъ разсужденіи многое имѣетъ не только историческій интересъ, но важно и для характеристики писавшаго, именно со стороны его религіозной точки зрѣнія,—его просвѣщеннаго православія, свободнаго отъ всякаго ханжества и идолослуженія, отъ всякаго преклоненія передъ преходящими историческими формами, человѣческими оболочками божественныхъ вещей. Отзывы историка объ отношеніяхъ и лицахъ того—нынѣ уже весьма отдаленнаго— времени могутъ показаться слишкомъ рѣзкими и односторонними, но это впечатлѣніе рѣшительно измѣнится, если мы сравнимъ ихъ съ другими, уже появлявшимися въ нашей печати свидѣтельствами такихъ компетентныхъ лицъ, какъ, напр., бывшаго профессора московской духовной академіи Н. П. Гилярова-Платонова, или покойнаго архіепископа одесскаго и херсонскаго Никанора (въ „Русскомъ Обозрѣніи“). Поэтому нельзя не передать въ существенныхъ чертахъ того, что авторъ говоритъ о тогдашнемъ положеніи сословія, къ которому онъ принадлежалъ по своему рожденію, и о нѣкоторыхъ его представителяхъ въ тѣ времена.

До Петра Великаго,—замѣчаетъ онъ,—общественное значеніе духовенства основывалось на томъ, что это было сословіе по преимуществу образованное, книжное. Когда реформа создала у насъ образованность свѣтскую, школу и литературу, независимую отъ духовенства,—это сословіе потеряло свое прежнее преимущество, не

получивши новыхъ. Бѣдное, матеріально-зависимое, съ одностороннимъ, устарѣлымъ образованіемъ и особымъ „семинарскимъ“ языкомъ, духовенство превратилось въ сословіе низшее, отчужденное отъ такъ-называемаго „хорошаго общества“.

Бѣдственное состояніе русскаго духовенства,—объясняетъ далѣе авторъ „Записокъ“,—увеличивалось еще болѣе раздѣленіемъ его на бѣлое и черное,—на черное, господствующее, и бѣлое—подчиненное... Явленіе, только дозволенное въ древней церкви, превратилось въ обыкновеніе, наконецъ, въ законъ, по которому высшее духовенство непремѣнно должно быть изъ чернаго духовенства,—монаховъ. И вотъ, сынъ дьячка какого-нибудь хорошо учится въ семинаріи, — ближайшее начальство начинаетъ поставлять ему на видъ, что ему выгоднѣе постричься въ монахи и достигнуть высокаго сана, чѣмъ быть простымъ священнослужителемъ,—и вотъ, онъ съ этою цѣлью, а не по внутреннимъ нравственнымъ побужденіямъ, постригается въ монахи, становится архимандритомъ, ректоромъ семинаріи или академіи и т. д. Положеніе начальника и властителя въ монашескомъ одѣяніи представляется автору „Записокъ“ нравственно-опаснымъ въ высшей степени. Свѣтскіе начальники все еще имѣютъ болѣе широкое образованіе, все еще боятся какого-то общественнаго мнѣнія, все еще находятъ ограниченіе въ разныхъ связяхъ и отношеніяхъ общественныхъ; тогда какъ высшее духовное лицо, въ своемъ замкнутомъ кругу, гдѣ остается, не встрѣчаетъ ни малѣйшаго ограниченія, оттуда не раздается никакой голосъ, вопіющій о справедливости, о защитѣ... Сынъ дьячка, получившій самое грубое воспитаніе, не освободившійся отъ этой грубости нисколько въ семинаріи, пошедшій въ монахи безъ нравственнаго побужденія, и изъ одного честолюбія ставшій наконецъ повелителемъ изъ раба—онъ не знаетъ мѣры своей власти... Такое положеніе объясняется не только вышеизложеннымъ состояніемъ бѣлаго духовенства, но также воспитаніемъ въ семинаріяхъ, гдѣ жестокость и деспотизмъ въ обращеніи учителей и начальниковъ съ учениками были тогда доведены до крайности; чтобы быть хорошимъ ученикомъ, мало было хорошо учиться и вести себя нравственно, надобно было превратиться въ столпъ одушевленный, котораго одушевленіе выражалось бы постояннымъ поклоненіемъ предъ монахомъ — инспекторомъ и ректоромъ, уже не говоря о высшихъ. И вотъ, юноша, имѣющій особенную склонность къ поклоненію, хотя бы и не такъ хорошо учился и не такъ отлично велъ себя, идетъ впередъ, постригается въ монахи и скоро становится начальникомъ товарищей своихъ, и легко дога-

даться, какъ онъ начальствуетъ!... Выше уже объяснено, по какимъ побужденіямъ произноситъ такой юноша обѣты монашескіе: онъ пошелъ въ монахи не для того, чтобы бороться со страстями и подавлять ихъ, а напротивъ, для удовлетворенія одной изъ самыхъ изсушающихъ человѣка страстей—честолюбія. Авторъ записокъ замѣчаетъ еще, что тѣ ученые монахи, которые подпадали человѣческимъ слабостямъ, были, вообще говоря, лучше: они мягче относительно другихъ, относительно подчиненныхъ. Гораздо хуже были тѣ, которые воздерживали себя, надѣвали личину святости; слабости мірскія остаются не удовлетворенныя, но и не обузданныя христіанскими нравственными началами, христіанскимъ подвижничествомъ. Душа невольнаго инока ищетъ удовлетворенія другимъ слабостямъ, удовлетворенія приличнаго и безнаказаннаго въ мірѣ семъ;—отсюда необузданное честолюбіе, зависть, страшное высокомѣріе, требованіе безполезнаго рабства и униженія отъ подчиненныхъ, ничѣмъ несдерживаемая запальчивость относительно послѣднихъ. „Разумѣется,— говоритъ авторъ—были исключенія; но я говорю не объ исключеніяхъ“...

## V.

Эти общія указанія подтверждаются у автора конкретными историческими примѣрами. Приведя нѣкоторыя черты изъ жизни митрополита Платона и архіепископа Августина, и разсказавъ исторію митрополита Серафима, который случайнымъ образомъ пошелъ въ монахи, но, впрочемъ, оказался „добрымъ, очень сноснымъ архіереемъ“, авторъ „Записокъ“ переходитъ къ болѣе подробной характеристикѣ знаменитаго Филарета московскаго. Достоинства и заслуги этого святителя слишкомъ извѣстны, и распространяться о нихъ въ интимныхъ запискахъ ему не было никакой надобности. Вполнѣ признавая блестящія дарованія и безупречно-монашескій образъ жизни Филарета, авторъ останавливается преимущественно на отрицательной сторонѣ этого характера, отмѣченной и другими писателями.

„Принадлежа, безспорно,—говоритъ онъ,—къ числу даровитѣйшихъ людей своего времени, Филаретъ шелъ необыкновенно быстро, поддерживаемый масонскою партіею, къ которой принадлежалъ, и особенно другомъ своимъ, княземъ Алекс. Никол. Голицынымъ. Отъ природы ли получилъ онъ горячую голову и холодное сердце, или вслѣдствіе положенія его, вслѣдствіе отсутствія сердеч-

ныхъ отношеній, внутренняя теплота постоянно отливала у него отъ сердца къ головѣ—только этотъ человѣкъ, для коротко знавшихъ и наблюдавшихъ его, представлялъ печальное явленіе. Рожденный быть министромъ, онъ попалъ въ архіереи. Если бы онъ попалъ въ латинскіе прелаты, то онъ нашелъ бы себѣ дѣятельность"...

Филаретъ шелъ шибко,—объясняетъ далѣе авторъ—когда былъ угоденъ начальству, и былъ удаленъ, когда замѣтили въ немъ попытки служить себѣ или своему сословію. Онъ долженъ былъ перестать ѣздить въ Петербургъ для присутствія въ св. сѵнодѣ, гдѣ „шпоры оберъ-прокурора, гусарскаго офицера, графа Протасова, зацѣплялись за его рясу". По смерти Серафима, Филарета оставили въ Москвѣ, а въ Петербургъ, т. е. въ первоприсутствующіе члены сѵнода, взяли съ юга Антонія, человѣка незначительнаго, послѣ Антонія—Никанора изъ Варшавы, столь же незначительнаго, сравнительно съ Филаретомъ. Сначала было думали, что Филаретъ станетъ явно въ оппозицію; нѣкоторыя проповѣди показывали дѣйствительно въ немъ это направленіе, но это было минутное выраженіе досады оскорбленнаго честолюбія; Филаретъ не могъ свыкнуться съ мыслью жить внѣ благосклонности начальства, архіереемъ опальнымъ, ибо опала эта уменьшила бы его значеніе; онъ сталъ угождать и достигъ знаковъ благоволенія... Какъ сказано уже, у этого человѣка „была горячая голова и холодное сердце", и это рѣзко выразилось въ его проповѣдяхъ: „искусство необыкновенное, языкъ несравненный, но холодно, нѣтъ ничего, что̀ бы обращалось къ сердцу, говорило ему"... Такой характеръ при дарованіяхъ самыхъ блестящихъ представилъ въ Филаретѣ особое явленіе... „Сохрани Боже, если свѣтское лицо скажетъ что-нибудь прекрасное относительно религіи и церкви; сохрани Боже, если кто-нибудь изъ духовныхъ, помимо его, скажетъ что-нибудь прекрасное,—онъ оскорбленъ. Талантъ находилъ въ немъ постояннаго гонителя; выдвигалъ, выводилъ въ люди онъ постоянно людей посредственныхъ, которые унижались передъ нимъ. Это униженіе любилъ онъ болѣе всего, и ни одинъ архіерей не могъ соперничать съ нимъ въ этой любви; ни въ одной русской епархіи раболѣпство низшаго духовенства не было доведено до такой степени, какъ въ московской во время управленія Филарета. Онъ не зналъ мѣры въ выраженіяхъ своего гнѣва на бѣднаго, трепещущаго священника или дьякона при самомъ ничтожномъ проступкѣ, при какомъ-нибудь неосторожномъ, неловкомъ движеніи... И не должно думать, чтобы здѣсь была излишняя строгость, излишнія требованія отъ подчиненныхъ благочинія и нравствен-

ности. Троицкая лавра, подчиненная ему непосредственно, доказывала противное... „Филаретъ требовалъ одного, чтобы всѣ клали поклоны ему, и въ этомъ полагалъ величайшую нравственность"...

Подъ особымъ гнетомъ находилась духовная академія московская и семинарія. „Преподаватели даровитые здѣсь были мучениками, какихъ намъ не представляетъ еще исторія человѣческихъ мученій. Филаретъ по каплѣ выжималъ изъ нихъ, изъ ихъ лекцій, изъ ихъ сочиненій всякую жизнь, всякую живую мысль, пока наконецъ... не превращалъ человѣка въ мумію. Такую мумію сдѣлалъ онъ изъ Горскаго, одного изъ самыхъ даровитыхъ и ученѣйшихъ между профессорами духовной академіи [1]). Появится живая мысль у профессора въ преподаваніи, въ сочиненіи, Филаретъ вырываетъ ее, и, чтобъ отнять въ преподавателѣ охоту къ дальнѣйшему выраженію такихъ мыслей, публично позоритъ его на экзаменѣ: — „Это что̀ за нелѣпость!" — кричитъ онъ ему. Тотъ кланяется... Филаретъ не скрывалъ своего сочувствія къ іезуитамъ, говорилъ въ академіи: „какъ жаль, что столько талантовъ, учености, трудолюбія, самоотверженія, благонамѣренности употреблено на поддержаніе папскихъ заблужденій!".. Поданный имъ проектъ учрежденія миссіонерскихъ училищъ соотвѣтствовалъ такимъ симпатіямъ: императора Николая оскорбилъ этотъ проектъ, и онъ отвергнулъ его. „Въ академической библіотекѣ сохранялась книга о раскольникахъ, драгоцѣнная по собственноручнымъ замѣчаніямъ митрополита Платона, слѣдующаго содержанія:—Споръ съ раскольниками невозможенъ, ибо для успѣшнаго окончанія всякаго спора необходимо, чтобъ спорящіе признавали одно начало. Такъ, въ религіозномъ спорѣ необходимо, чтобъ обѣ стороны признавали одинъ авторитетъ — священное писаніе; но невѣжественный раскольникъ одинаковую важность съ Евангеліемъ придаетъ и твореніямъ отцовъ, часто ошибавшихся, и приговорамъ соборовъ, также часто ошибочнымъ, житіямъ святыхъ и разнымъ повѣстямъ нелѣпымъ. Просвѣщенный богословъ опровергать его не можетъ уже и потому, что боится оскорбить и своихъ слабыхъ, благоговѣющихъ предъ всѣми этими авторитетами: и потому молчи, просвѣщенный богословъ, и ври, невѣжественный

---

[1]) Въ одинъ изъ послѣднихъ годовъ жизни А. В. Горскаго я былъ съ нимъ близокъ въ качествѣ вольнаго слушателя московской духовной академіи, гдѣ онъ былъ ректоромъ. При необъятной учености, ясномъ пониманіи труднѣйшихъ вопросовъ и необыкновенной сердечной добротѣ, этотъ превосходный старецъ носилъ на себѣ печальные слѣды духовнаго гнета—въ крайней робости ума и малоплодности мысли сравнительно съ его блестящими дарованіями: онъ все понималъ, но боялся всякаго оригинальнаго взгляда, всякаго *непринятаго* рѣшенія.—Вл. С.

раскольникъ!—Филарету показали эту книгу; онъ взялъ ее къ себѣ и возвратилъ ее въ другомъ видѣ: строки, написанныя Платономъ, уже были уничтожены: „Зачѣмъ,—сказалъ онъ при этомъ,—позорить память такого знаменитаго пастыря“ [1]). Какой-то невѣжда написалъ книгу противъ раскольниковъ, гдѣ мнѣніе папы Иннокентія III приписалъ Иннокентію I, другу Іоанна Златоустаго, а другой невѣжда поставилъ обоихъ Иннокентіевъ и приписалъ имъ одно и то же мнѣніе. Книга проходила чрезъ академическую цензуру; профессора представили ее Филарету съ указаніемъ явной нелѣпости: „Пропустить,—отвѣчалъ Филаретъ:—это можетъ принести *пользу*“. Однажды Филаретъ выразилъ желаніе, чтобъ кто-нибудь занялся опроверженіемъ Сведенборга, имѣющаго читателей и почитателей. Одинъ ученый занялся дѣломъ и представилъ ректору изложеніе ученія Сведенборга и опроверженіе. Первая часть, изложеніе ученія, ужаснула ректора: „Какъ можно такъ писать! Сведенборгъ выходитъ у васъ очень уменъ“. И давай вычеркивать изъ сочиненія все то, что̀ могло выставить Сведенборга въ сколько-нибудь выгодномъ свѣтѣ; ревность отца-ректора дошла до того, что, встрѣтивъ извѣстіе: въ одной гостинницѣ Сведенборгъ имѣлъ видѣніе, онъ зачеркнулъ „гостинница“ и написалъ: *кабакъ*. Въ этомъ исправленномъ видѣ сочиненіе было представлено Филарету; но тотъ нашелъ, что и тутъ оно представляетъ Сведенборга въ выгодномъ свѣтѣ, и еще перемаралъ, такъ что когда ректоръ послѣ этого опять началъ читать статью, то съ самодовольнымъ смѣхомъ повторялъ: „Какой этотъ Сведенборгъ былъ дуракъ!“

„Въ такомъ печальномъ состояніи,—продолжаетъ авторъ „Записокъ“,—находилось русское духовенство, когда я началъ понимать. Но скоро я могъ уже замѣтить мерцаніе свѣта, обѣщавшее выходъ изъ этого страшнаго положенія,—и то направленіе, которымъ шла Россія въ продолженіе 150 лѣтъ, взяло, наконецъ, свое: просвѣщеніе, начавшее наконецъ смягчать нравы, распространять лучшія понятія въ русскомъ обществѣ, проникло съ этимъ благодѣтельнымъ вліяніемъ своимъ и въ семинаріи, и въ духовенство. Русскій человѣкъ любитъ читать—это искони было залогомъ его прогресса; читали и читали усердно семинаристы и духовенство, оглянулись на самихъ себя при новомъ свѣтѣ;... началось распространяться недовольство своимъ воспитаніемъ, условіями своего быта, и это былъ уже огромный шагъ; начали отряхаться, обчищаться извнѣ, но съ этимъ вмѣстѣ шло, хотя

---

[1]) Этотъ случай былъ подробнѣе разсказанъ Н. П. Гиляровымъ-Платоновымъ въ «Руси» Аксакова. См. мою замѣтку «О самочинномъ умствованіи» («Вѣстн. Европы», 1892, дек., 863 стр.)—*Вл. С.*

понемногу, и внутреннее очищеніе; особенно большое вліяніе оказала здѣсь, какъ и на все русское общество, печать; при сравненіи нѣсколькихъ поколѣній священниковъ, старыхъ, среднихъ, новыхъ, легко было увидать разницу въ пользу послѣднихъ. Здѣсь Петербургъ пошелъ впередъ: въ этомъ городѣ изначала было больше внѣшней чистоты, которая всегда имѣетъ вліяніе на внутреннюю, если не употреблена во зло, не доведена до односторонности. Во всей Россіи вообще, и въ Петербургѣ въ особенности, преобладало стремленіе къ одной форменности; не могло не отразиться это и на духовенствѣ; съ другой стороны, въ началѣ духовенство, особенно въ Петербургѣ, познакомившись ближе съ наукою, ударило въ протестантизмъ, потомъ въ раціонализмъ. Но этому явилось противодѣйствіе: религіозная потребность начала усиливаться; въ XVIII вѣкѣ смотрѣли на религію съ презрѣніемъ и не могли не радоваться унизительному состоянію служителей религіи; въ XIX вѣкѣ направленіе измѣнилось; волею-неволею должны были уступить религіи высокое, высочайшее мѣсто; обнаружилось стремленіе къ самопознанію, начались толки о старинѣ русской, въ которой церковь играла такую важную роль; съ желаніемъ поднять русскую старину, русскую народность, необходимо соединилось желаніе поднять русскую церковь, православіе, какъ главную отличительную черту этой народности; люди невѣрующіе во Христа начали толковать о превосходствѣ православія надъ другими исповѣданіями христіанскими. Все это необходимо должно было содѣйствовать къ очищенію духовенства, и признаки этого очищенія, какъ уже сказано, показались въ половинѣ XIX вѣка, конечно, признаки не очень рѣзкіе, слабое мерцаніе свѣта, который не могъ свѣтить ярко, благодаря тяжести атмосферы повсюду въ Россіи; но все начинается съ небольшого, не вдругъ“...

## VI.

Отъ внѣшняго положенія православнаго духовенства въ его время авторъ „Записокъ“ переходитъ къ общему историческому значенію православія для Россіи. Собственно-религіозныя, таинственныя и богослужебныя формы православія, также какъ и его догматы, онъ всегда признавалъ безусловно и въ теоріи, и въ своей личной жизни. Въ „Запискахъ“ онъ высказываетъ только свое мнѣніе объ *историческомъ* воздѣйствіи православія на наше отечество. Это мнѣніе, во многомъ вѣрное, можетъ, конечно, подлежать нѣкоторымъ ого-

воркамъ и ограниченіямъ; но такъ какъ задача настоящаго очерка есть характеристика, а не критическая оцѣнка, то намъ достаточно будетъ привести подлинныя слова автора „Записокъ“ объ этомъ предметѣ“, напоминая еще разъ, что дѣло идетъ только объ исторической, чисто-человѣческой сторонѣ православнаго христіанства.-

„Признавая важное значеніе православія въ русской исторіи, мы не назовемъ однако вліянія этого византійскаго исповѣданія безусловно благодѣтельнымъ; вмѣстѣ съ этимъ впрочемъ, вглядываясь внимательно и въ прошедшее, и въ настоящее, мы не можемъ приписывать непріятнаго во многихъ отношеніяхъ хода русской исторіи православію, не можемъ не увидать въ немъ свѣтлыхъ сторонъ относительно и прошедшаго, и настоящаго, и будущаго.

„Православіе могущественно содѣйствовало утвержденію единовластія и самодержавія; по характеру своему, это византійское исповѣданіе изначала стремилось стать полезнымъ орудіемъ самодержавной власти—и стало.—Такимъ образомъ, скажутъ иные, православіе способствовало утвержденію рабства, было орудіемъ порабощенія... Элементы сопротивленія деспотизму не могли находить въ немъ опоры.—Но мы спросимъ, гдѣ были эти элементы сопротивленія, и каковы были они? Безсмысленное боярство, съ одной стороны, и свирѣпое казачество—съ другой! Предположимъ, что вмѣсто православія былъ бы въ Россіи католицизмъ: конечно, историкъ не имѣетъ права толковать о томъ, что̀ бы изъ этого произошло; но онъ имѣетъ право сказать, что могли бы произойти такія явленія, которымъ помѣшало одно только православіе, а именно: только одно православіе помѣшало Владиславу стать царемъ въ 1612 году и ополячить московское государство; но кто же рѣшится сказать, что было бы лучше, еслибъ вся восточная Европа представляла сплошную Польшу? Православіе отняло Малороссію у Польши и дорушило послѣднюю, собравши всю восточную Европу въ одно цѣлое подъ именемъ Россіи: неужели русскій человѣкъ будетъ сѣтовать за это на православіе? Относительно настоящаго—я спрошу у тѣхъ, которые не признаютъ никакой религіи, но уважаютъ католицизмъ за его великую будто бы историческую роль и презираютъ православіе за то, что оно этой роли не играло, я спрошу у этихъ господъ: — вы не вѣрите ни во что, громко признаетесь въ этомъ, круглый годъ не заглядываете въ церковь—и кто васъ за это тревожитъ? знаете ли вы вашего приходскаго священника, и знаетъ ли васъ этотъ священникъ? вы совершенно свободны, и этою свободою обязаны православію, ибо католическій священникъ не позволялъ бы вамъ такъ спокойно воль-

нодумничать, такъ спокойно презирать его: въ немъ имѣли бы вы самаго злого врага, доносчика, который или запряталъ бы васъ въ недоброе мѣсто, или бы заставилъ ходить къ себѣ въ церковь и на исповѣдь; если въ православіи правительство имѣетъ орудіе тупое, въ католицизмѣ оно имѣло бы острое. Но самое важное и благодѣтельное значеніе православіе должно, по моему мнѣнію, имѣть для будущности народовъ, его исповѣдающихъ. Мы видимъ, что протестантизмъ многихъ не удовлетворяетъ; достаточно факта всѣмъ извѣстнаго: движеніе отъ протестантизма между англичанами, народомъ самымъ практическимъ, умѣющимъ болѣе другихъ народовъ остановиться на серединѣ, избѣжать крайностей,—всего лучше доказываетъ, что протестантизмъ неудовлетворителенъ. Съ другой стороны, католицизмъ, не говоря уже объ исторической и догматической неправдѣ папизма, становится, какъ видимъ, постоянно на дорогѣ движенія народа впередъ, никакъ не можетъ ужиться съ новыми потребностями народовъ. Что же касается православія, то во-первыхъ, оно не имѣетъ того характера безавторитетности, которымъ протестантизмъ именно многихъ не удовлетворяетъ; съ другой стороны, чуждое неправды папизма православіе можетъ быть вездѣ народною формою религіознаго исповѣданія . . . . . Православіе отражаетъ теперь на себѣ всю черную сторону настоящаго состоянія русскаго общества; оно страдаетъ вмѣстѣ съ нами; при перемѣнѣ къ лучшему, на немъ отразится эта перемѣна, оно не помѣшаетъ ей; теперь оно страдаетъ вмѣстѣ съ нами, тогда будетъ радоваться, и будетъ довольно вмѣстѣ съ нами; это нашъ вѣрный спутникъ; не будемъ же отнимать отъ него руки нашей“...

Въ этомъ разсужденіи особенно характерно для автора то, что при своей искренней вѣрѣ онъ самымъ очевиднымъ достоинтсвомъ православія считалъ его (сравнительно) благодушное отношеніе даже къ невѣрующимъ. Конечно, онъ былъ въ принципѣ совершенно правъ,—и плохую услугу оказываютъ нашей отечественной религіи тѣ, которые хотѣли бы лишить ее этого преимущества и превратить въ какую-то пародію средневѣковаго католицизма.

## VII.

Тяжелыя впечатлѣнія, полученныя въ духовномъ училищѣ, и вліяніе матери, которая по своему родству принадлежала къ другому кругу и въ устахъ которой семинарія „была синонимомъ всякой гадости“, внушили автору „Записокъ“ отвращеніе отъ

этого сословія и желаніе поступить въ свѣтское училище. Послѣ нѣкоторыхъ колебаній рѣшено было выписать его изъ духовнаго званія и опредѣлить въ гимназію. Здѣсь въ самомъ началѣ произошло сильное препятствіе: будущій историкъ изумилъ учителя исторіи и географіи своими познаніями, но оказался крайне слабъ въ математикѣ, къ которой питалъ большое отвращеніе и во все продолженіе своего ученія. Его едва приняли въ третій классъ.

Изъ воспоминаній о гимназіяхъ того времени приведемъ то, что̀ имѣетъ значеніе для характеристики автора „Записокъ“.

„Какъ прежде было сказано, я поступилъ въ третій классъ благодаря плохому знанію математики. Вслѣдствіе сильнаго отвращенія отъ этой науки, полной неспособности къ ней, невозможности понять, къ чему служитъ эта передвижка цифръ и буквъ, какая благодать отъ того, что $x^2+px+q=0$; что x наконецъ можетъ быть равенъ 23 или 33; что при такихъ-то и такихъ-то случаяхъ треугольники равны, — вслѣдствіе этого я не могъ дѣлать успѣховъ и въ гимназіи, хотя здѣсь принужденъ былъ силою заниматься и математикою, ломать безъ пользы голову по нѣскольку часовъ надъ задачами, что̀, разумѣется, еще болѣе усиливало во мнѣ отвращеніе къ предмету. Въ третьемъ классѣ учителемъ былъ Волковъ—страшный педантъ; это чудовище осмѣлилось однажды поставить меня на колѣни, что̀ случилось со мною въ первый разъ въ жизни; понятно, каково было моему самолюбію — самолюбію ревностнаго сопутника героевъ древней, средней и новой исторіи. Мало того: Волковъ обращался ко мнѣ съ такими милыми привѣтами: „Дуракъ ты, дуракъ ты, Соловьевъ! уравненія второй степени рѣшить не можешь. Жаль мнѣ твоего отца, отецъ твой хорошій человѣкъ, а ты дуракъ“! И вотъ прошелъ годъ; я вышелъ изо всѣхъ предметовъ отличнымъ, кромѣ математики; инспекторъ далъ знать объ этомъ отцу; отецъ нанялъ ученика изъ старшаго класса, чтобъ приготовлять меня изъ математики къ экзамену; я приготовился, взялъ, какъ говорится, если не мытьемъ, такъ катаньемъ, выучилъ наизусть всѣ доказательства; экзаменовалъ учитель старшихъ классовъ Погорѣльскій, къ которому я долженъ былъ перейти; этотъ человѣкъ любилъ скорые, твердые отвѣты; я прорѣзалъ ему отвѣтъ на диво, и Погорѣльскій восхитился, поцѣловалъ меня, сказалъ: „умница мальчикъ! молодецъ мальчикъ!“ — и поставилъ мнѣ „пять“. Волковъ стоялъ тутъ и я былъ вполнѣ отомщенъ; тѣмъ болѣе успѣхъ мой былъ блистателенъ, что большая часть

учениковъ, пользуясь длинною вакацiею по случаю перестройки гимназiи, очень плохо приготовилась. Я поступилъ въ четвертый классъ изо всѣхъ предметовъ первымъ...

„Съ IV-го класса преподавателемъ русскаго языка былъ у насъ Поповъ, учитель превосходный, умѣвшiй возбудить охоту къ занятiямъ, прекрасно разбиравшiй образцовыя сочиненiя и сочиненiя учениковъ, умѣвшiй посредствомъ этихъ разборовъ достигать главной цѣли своего преподаванiя—выучивать правильно писать по-русски и развивать таланты, у кого они были. Когда онъ начиналъ объяснять урокъ къ слѣдующему классу, урокъ изъ логики или реторики, я, заинтересованный предметомъ, начиналъ вслухъ присказывать ему свои мысли; Поповъ не нашелъ этого страннымъ со стороны ученика, пятнадцатилѣтняго мальчика, напротивъ, находилъ удовольствiе въ этихъ присказыванiяхъ, въ этой бесѣдѣ, обмѣнѣ мыслей со мной; должно быть, я говорилъ недурно, благодаря огромному количеству прочтенныхъ книгъ, потому что Поповъ получилъ очень высокое мнѣнiе о моихъ способностяхъ и внушилъ это мнѣнiе остальнымъ своимъ товарищамъ-учителямъ. Вслѣдствiе этого высокаго мнѣнiя о моемъ умственномъ развитiи Поповъ былъ чрезвычайно строгъ къ моимъ сочиненiямъ, хотя онъ и гордился ими и выставлялъ ихъ напоказъ, но ему все казалось, что я могъ бы еще лучше писать; разобравши мое сочиненiе, онъ часто проговаривалъ: „хорошо! но скажи, пожалуйста, Соловьевъ! отчего ты говоришь лучше, чѣмъ пишешь?“ Это дѣйствительно могло быть такъ, во-первыхъ, потому, что учитель, взобравши себѣ въ голову высокое мнѣнiе о развитости моихъ способностей по разговору, при чемъ его поражала живость мыслей, относительная ихъ самостоятельность, не могъ быть такъ доволенъ сочиненiями, гдѣ на первомъ для него планѣ была уже форма; во-вторыхъ, для меня эта форма была тяжка, это были цѣпи, которыя затрудняли естественныя движенiя, наводили на меня тоску, необходимо отражавшуюся въ сочиненiи: учитель задастъ описанiе памятника Минину и Пожарскому; я подумаю: „ну, что̀ же тутъ я стану описывать“ — и ударюсь въ описанiе впечатлѣнiй, производимыхъ этимъ памятникомъ, въ разсказъ о событiяхъ, въ которыхъ участвовали изображеные герои—а учитель съ упрекомъ: „задано было описанiе памятника, а ты изъ описанiя сдѣлалъ повѣствованiе!“ О, проклятыя хрiи и формы реторическiя! много онѣ мнѣ надѣлали непрiятностей!...“

Для характеристики автора „Записокъ“ съ нравственной стороны особенно интересно то, что̀ онъ далѣе говоритъ по поводу своего ближайшаго друга и товарища въ гимназіи.

„Не купи домъ, купи сосѣда“, — говоритъ пословица: и въ этомъ отношеніи я былъ счастливъ: постояннымъ моимъ сосѣдомъ, т.-е. ученикомъ, постоянно занимавшимъ второе мѣсто, былъ Ладыгинъ, вмѣстѣ со мною поступившій въ III-й классъ и вмѣстѣ со мною кончившій курсъ въ гимназіи: прекрасное, нравственное, кроткое, женственное существо. Онъ былъ воспитанъ въ тихомъ, нравственномъ домѣ, среди многочисленной толпы сестеръ, и отсюда получилъ, какъ видно, женственный характеръ; онъ былъ очень прилеженъ и, въ противоположность мнѣ, имѣлъ способность и склонность къ математикѣ, очень часто помогалъ мнѣ въ урокахъ и въ приготовленіи къ экзаменамъ своими объясненіями, но у него не было той развитости и той быстроты въ обращеніи мысли около предмета, какими обладалъ я; главная причина тому: моя ранняя и относительно громадная начитанность, тогда какъ Ладыгинъ началъ читать поздно, и читалъ вообще мало, безъ выбора. Съ самаго начала Ладыгинъ призналъ мои преимущества и уступалъ мнѣ безропотно первое мѣсто: эта уступка, отсутствіе соперничества облегчили наши отношенія, завязали дружбу, при чемъ, разумѣется, высшее нравственное значеніе имѣлъ онъ, а не я; онъ былъ болѣе меня христіанинъ, хотя я съ раннихъ лѣтъ былъ пылкій приверженецъ христіанства, и въ гимназіи еще толковалъ, что буду основателемъ философской системы, которая, показавъ ясно божественность христіанства, положитъ конецъ невѣрію. Внутри меня было много религіозности, выражавшейся въ набожности; я ничего не началъ безъ молитвы; вѣра была сильная; не готовъ къ отвратительному математическому уроку, не приготовился изъ нѣкоторыхъ частей науки къ экзамену, — помолюсь, крѣпко вѣрую, что этого у меня не спросятъ, и дѣйствительно не спрашивали; другой товарищъ окажется въ подобномъ положеніи, боится, что *срѣжется* (по гимназическому выраженію) — говорю ему: „не бойся, только вѣруй“,—молюсь за него, вѣрую за него, и его не спрашиваютъ. Религіозности было много, но христіанства было мало; успѣхи, первенство, воздымали духъ, высокое мнѣніе о самомъ себѣ, развивали гордость, эгоизмъ; самую вѣру свою я считалъ привилегіею, особеннымъ знакомъ Божьяго благоволенія, ручательствомъ за будущіе успѣхи. Въ виду были только эти

успѣхи, успѣхи внѣшніе, житейскіе; о нравственномъ преуспѣяніи, *внутреннемъ* мало думалось, — говорю о *внутреннемъ*, ибо извнѣ-то было все чисто и чинно, я первенствовалъ и относительно поведенія. Правда, находили и тутъ иногда минуты опамятованія, когда я сознавалъ необходимость внутренняго нравственнаго совершенствованія и рѣшался внимательнѣе смотрѣть за собою, строго за своими мыслями и словами, но такая рѣшительность не бывала продолжительна: бури молодости срывали утлый челнъ съ якоря"...

Воспоминанія этого рода, конечно, болѣе характерны для ихъ автора, нежели его дальнѣйшіе отзывы о разныхъ лицахъ, съ которыми ему пришлось сталкиваться въ жизни.

---

# Памяти Императора Николая I.

## 1896.

Могучій Самодержецъ, котораго сегодня благочестиво поминаетъ Русское Царство, не былъ только олицетвореніемъ нашей внѣшней силы. Если бы Онъ былъ только этимъ, то Его слава не пережила бы Севастополя. Но за суровыми чертами грознаго Властителя, рѣзко выступавшими по требованію государственной необходимости (или того, что считалось за такую необходимость), въ Императорѣ Николаѣ Павловичѣ таилось ясное пониманіе высшей правды и христіанскаго идеала, поднимавшее Его надъ уровнемъ не только тогдашняго, но и теперешняго общественнаго сознанія. Не передъ одною же внѣшнею силой преклонился геній Пушкина и не одна грандіозность привязала къ Государю сердце поэта! Лучшая сторона характера и образа мыслей Императора Николая I, хорошо знакомая въ кругахъ, близкихъ къ Престолу, скрывалась и доселѣ скрывается для большинства за подавляющимъ обликомъ Державнаго Великана. Въ нынѣшній день, когда всюду поется вѣчная память Императору Николаю Павловичу, хорошо напомнить именно эту, менѣе извѣстную, человѣчную и духовную сторону Его личности: земное величіе проходитъ; для Императора, потрясеннаго и сокрушеннаго внѣшними неудачами и внутренними разочарованіями,—блескъ этого величія померкъ еще ранѣе смертнаго часа,—только добро и правда, связанныя съ высшею природой человѣка, достойны вѣчной памяти.

Когда послѣ трагической смерти Пушкина появилось письмо Жуковскаго къ его отцу съ описаніемъ послѣднихъ дней великаго поэта, одно обстоятельство могло показаться страннымъ и загадочнымъ, именно порученіе Государя: „Скажи Пушкину, что Я его прощаю“. Къ чему собственно относилось это прощеніе? И почему Государь какъ будто бралъ на себя то, что принадлежитъ къ обязанности духовника? Конечно, дуэль, будучи *тяжкимъ* грѣхомъ, есть, вмѣстѣ

съ тѣмъ, *легкій* проступокъ противъ законовъ государственныхъ, но за этотъ проступокъ смерть была уже и такъ слишкомъ большимъ искупленіемъ. Въ послѣдніе годы обнародованные по этому дѣлу документы и извѣстія разъяснили недоумѣніе, „къ новой славѣ Императора Николая Павловича". Сердечно полюбившій поэта, гордившійся своимъ Пушкинымъ, Государь зналъ его необузданный характеръ и боялся за него. Съ нѣжною заботливостью слѣдилъ Онъ за его поступками, и послѣ первой несостоявшейся дуэли призвалъ его и потребовалъ отъ него *честнаго слова,* что въ случаѣ необходимости новой дуэли онъ прежде всего дастъ объ этомъ знать Ему, Государю. Но въ дѣлѣ ложной чести была забыта первая обязанность честности. Если бы Пушкинъ исполнилъ данное имъ слово, Россія не потеряла бы своей лучшей славы, и великодушному Государю не пришлось бы оплакивать вмѣстѣ съ гибелью поэта и Свое рыцарское довѣріе къ человѣку. Было здѣсь, что прощать, и есть въ этомъ дѣлѣ, за что помянуть вѣчною памятью Императора Николая I!

Еще болѣе характерно Его отношеніе къ Ю. Ѳ. Самарину въ тяжелый 1849 г., когда подъ впечатлѣніемъ революціоннаго движенія въ Европѣ Императоръ счелъ Себя вынужденнымъ усилить строгость правительственныхъ мѣръ. Притомъ дѣло шло не о знаменитомъ поэтѣ, которымъ восторгалась вся Россія и которымъ Государь долженъ былъ дорожить уже изъ одного патріотическаго чувства: дѣло шло о начинающемъ чиновникѣ, который тогда успѣлъ заявить себя только неумѣренною ревностью къ обрусенію Остзейскаго края, вопреки видамъ Государя и мѣстной администраціи: Самаринъ былъ обвиненъ въ томъ, что онъ нарушилъ служебный долгъ, распространяя рукописную книгу со ввѣренными ему по службѣ секретными документами и съ проповѣдью насильственнаго введенія православія и русской народности въ Прибалтійскихъ губерніяхъ. За обвиненнаго могло говорить только то, что Государь когда-то зналъ его родителей. Самаринъ подлежалъ суду, но Императоръ „Своею,—какъ онъ Самъ выразился,—деспотическою властью" велѣлъ посадить его въ крѣпость, черезъ нѣсколько дней послалъ къ нему для бесѣды своего духовника, а затѣмъ потребовалъ его къ Себѣ и имѣлъ съ нимъ наединѣ въ высшей степени замѣчательный разговоръ. Упрекнувъ Самарина за формальное нарушеніе служебныхъ обязанностей, Государь обратился къ содержанію книги: „Вы, очевидно,—сказалъ Онъ,—возбуждали вражду нѣмцевъ противъ русскихъ, вы ссорили ихъ, тогда какъ слѣдуетъ ихъ сближать; вы укоряете цѣлыя сословія, которыя служили вѣрно: начиная съ Палена, Я могъ бы высчитать до 150 генераловъ. *Вы хо-*

*тите принужденіемъ, силой сдѣлать изъ нѣмцевъ русскихъ,* съ мечемъ въ рукахъ, какъ Магометъ; *но мы этого не должны именно потому, что мы—христіане.* Вы писали подъ вліяніемъ страсти; Я хочу думать, что она была раздражена личными непріятностями и оскорбленіями". И далѣе: „вы пишете: если мы не будемъ господами у нихъ и т. д., т.-е. если нѣмцы не сдѣлаются русскими, русскіе сдѣлаются нѣмцами; это писано было въ какомъ-то бреду. *Русскіе не могутъ сдѣлаться нѣмцами; но мы должны любовью и кротостью привлечь къ себѣ нѣмцевъ*". Въ заключеніе Государь сказалъ: „теперь вы должны совершенно перемѣниться, служить, какъ вы присягали, вѣрой и правдой, а не нападать на правительство. Мы всѣ такъ должны служить; Я Самъ служу не Себѣ, а вамъ всѣмъ; *и Я обязанъ наводить заблуждающихся на путь истины;* но Я никому не позволю забываться: Я не долженъ этого по той же самой присягѣ, которой и Я вѣренъ. Теперь это дѣло конченное: помиримся и обнимемся... Поѣзжайте теперь въ Москву и успокойте вашихъ родителей; поѣзжайте завтра, если соберетесь; ступайте сейчасъ къ министру внутреннихъ дѣлъ и скажите ему, что Я васъ отпускаю"... Двадцать лѣтъ спустя Самаринъ писалъ: „я благодаренъ судьбѣ, доставившей мнѣ случай видѣть покойнаго Императора съ глаза на глазъ, слышать прямодушную рѣчь Его и унести въ память изъ кратковременнаго съ Нимъ свиданія образъ историческаго лица, неожиданно передо мною явившагося въ строгой и благородной простотѣ Своего обаятельнаго величія" [1]).

Но наше впечатлѣніе не ограничивается этимъ. Кромѣ великодушнаго характера и человѣческаго сердца въ этомъ „желѣзномъ великанѣ",—какое ясное и твердое пониманіе принциповъ христіанской политики! „Мы этого не должны, именно потому, что мы—христіане",—вотъ простыя слова, которыми Императоръ Николай I „опередилъ" и свою и нашу эпоху, вотъ начальная истина, которую приходится напоминать нашему обществу! Въ послѣдніе дни въ высшей степени своевременно напомнилъ ихъ намъ знаменитый государственный человѣкъ, начавшій свое полувѣковое служеніе въ царствованіе Николая I. „Въ вопросахъ вѣрованія народнаго, пишетъ К. П. Побѣдоносцевъ въ началѣ своей замѣчательной книги,—государственной власти необходимо заявлять свои требованія и устанавливать свои правила съ особливою осторожностью, чтобы не коснуться такихъ ощущеній и духовныхъ потребностей, къ которымъ не

---

[1]) Сочиненія Ю. Ѳ. Самарина, т. VII, стр. XC—XCVI.

допускаетъ прикасаться самосознаніе народной массы. Какъ бы ни была громадна власть государственная, она утверждается не на иномъ чемъ, какъ на единствѣ духовнаго самосознанія между народомъ и правительствомъ, на вѣрѣ народной: власть подкапывается съ той минуты, какъ начинается раздвоеніе этого на вѣрѣ основаннаго сознанія. Народъ, въ единеніи съ государствомъ, много можетъ понести тягостей, много можетъ уступить и отдать государственной власти. Одного только государственная власть не въ правѣ требовать, одного не отдадутъ—того, въ чемъ каждая вѣрующая душа въ отдѣльности и всѣ вмѣстѣ полагаютъ основаніе духовнаго бытія своего и связываютъ себя съ вѣчностью. Есть такія глубины, до которыхъ государственная власть не можетъ и не должна касаться, чтобы не возмутить коренныхъ источниковъ вѣрованія въ душѣ у всѣхъ и каждаго“ [1]).

Эти прекрасныя слова выражаютъ истину общаго значенія, особенно важную въ такой странѣ, гдѣ,—какъ у насъ въ Россіи,—народная масса раздѣлена на многія племенныя и религіозныя группы, и гдѣ такъ легко подъ благовиднымъ предлогомъ отдаться той неразумной антихристіанской ревности, которую съ такою несокрушимою простотой Императоръ Николай I обличилъ и осудилъ въ молодомъ славянофилѣ. Ограждая отъ внѣшнихъ принудительныхъ требованій и правилъ то, „въ чемъ, по превосходному выраженію К. П. Побѣдоносцева, каждая вѣрующая душа въ отдѣльности и всѣ вмѣстѣ полагаютъ основаніе духовнаго бытія и связываютъ себя съ вѣчностью“,—должны ли мы исключить при этомъ всѣ тѣ души, которыя вѣруютъ иначе, чѣмъ мы, и не по нашему связываютъ себя съ вѣчностью,—должны ли мы признать ихъ вѣру не за вѣру и ихъ душу не за душу? Изъ-за сводовъ Царственной гробницы звучитъ величавый отвѣтъ: „нѣтъ, не должны, именно потому, что мы—христіане“. Провозглашая нынѣ вѣчную память Императору Николаю I, забудемъ ли мы лучшій изъ его завѣтовъ!?...

---

[1]) «Московскій Сборникъ», изд. К. П. Побѣдоносцева. М. 1896 г. стр. 1—2.

# Миръ Востока и Запада.

## 1896.

При благодарномъ воспоминаніи о славной Императрицѣ прежде всего приходитъ на мысль ея благочестивое преклоненіе передъ великимъ основателемъ Россійской имперіи. Екатерина II сдѣлала все свое царствованіе сознательнымъ продолженіемъ, оправданіемъ и живымъ памятникомъ дѣлу Петра.

Громкіе титулы, когда они не выражаютъ только самомнительную претензію, суть символы историческихъ задачъ. Петръ Великій не по притязанію, а по праву принялъ титулъ Императора, послѣ того какъ подвигъ его жизни далъ Россіи возможность стать болѣе, чѣмъ отдѣльною націею—сдѣлаться настоящею Имперіею. При Екатеринѣ II эта возможность начала осуществляться, *государственная* политика Россіи стала явнымъ и внушительнымъ фактомъ.

Имперія двуглаваго орла есть миръ Востока и Запада, разрѣшеніе этой вѣковѣчной распри великихъ историческихъ силъ въ высшее всеобъемлющее единство. Миръ, завѣщанный Христомъ въ области духа, долженъ быть проведенъ и въ политическую жизнь народовъ посредствомъ Христіанской Имперіи. И какъ для духовнаго примиренія людей съ Богомъ и между собою принесенъ Христомъ на землю мечъ и огонь нравственной борьбы, такъ не безъ борьбы политической достигается миръ имперіи,—лишь бы только въ этой борьбѣ не забывалось никогда то, *для чего* она ведется, лишь бы эта борьба при громкихъ словахъ не переходила на дѣлѣ въ тяжбу злыхъ страстей и низменныхъ интересовъ.

Настоящая Имперія есть возвышеніе надъ культурно-политическою односторонностью Востока и Запада, настоящая Имперія не можетъ быть ни исключительно восточною, ни исключительно западною державою. Римъ сталъ имперіею, когда силы латино-кельтскаго запада уравновѣсились въ немъ всѣми богатствами греко-

восточной культуры. Россія стала подлинною Имперіею, ея двуглавый орелъ сталъ правдивымъ символомъ, когда съ обратнымъ ходомъ исторіи полу-азіатское царство московское, не отрекаясь отъ основныхъ своихъ восточныхъ особенностей и преданій, отреклось отъ ихъ исключительности, могучею рукою Петра распахнуло широкое окно въ міръ западно-европейской образованности и, утверждаясь въ христіанской истинѣ, признало—по крайней мѣрѣ въ принципѣ—свое братство со всѣми народами.

Въ подвигѣ Петра Великаго Россія проявила всю силу своей самобытности и получила новыя средства для ея дальнѣйшаго проявленія. Екатерина II не только дѣлами своего царствованія, но и личнымъ своимъ перерожденіемъ представляетъ *провѣрку* Петра Великаго, блестящее доказательство прочности его дѣла. Принадлежа всецѣло западу по рожденію и воспитанію ангальтская принцесса стала вполнѣ русскою, вошла въ самую душу русскаго народа, и это было возможно только потому, что, благодаря петровскому перевороту, душа Россіи, сохраняя всю свою положительную особенность, раскрылась и расширилась до новой культурной вмѣстимости. *Такихъ* обрусѣлыхъ европейцевъ, какъ Екатерина II, не было и не могло быть въ Руси до-Петровской.

Но важнѣе этой личной—историческая провѣрка дѣла Петрова въ имперской политикѣ Екатерины II, особенно по отношенію къ Польшѣ и Турціи, представлявшихъ собою двѣ культурно-политическія односторонности, къ преодолѣнію которыхъ была призвана Россійская Имперія. Польша всѣмъ своимъ строемъ выражала крайность западнаго индивидуализма, дошедшую до узаконенной анархіи, въ которой однако произволъ каждаго (liberum veto) былъ весьма далекъ отъ свободы всѣхъ, совмѣщаясь съ угнетеніемъ диссидентовъ (не говоря уже о хлопахъ). Задачей имперской политики въ Польшѣ стало исправленіе обиды, защита угнетенныхъ диссидентовъ не во имя исключительно вѣроисповѣдныхъ сочувствій, а во имя болѣе широкаго, истинно-имперскаго начала справедливой вѣротерпимости для всѣхъ. Съ этого началось, на этомъ опиралось и этимъ оправдывалось вмѣшательство Императрицы въ польскія дѣла, приведшее къ раздѣлу Польши и къ возвращенію Россіи ея обширной западной окраины. „Излишне описывать здѣсь, писала Императрица своимъ представителямъ при республикѣ, извѣстное вамъ самимъ дѣло утѣсненія въ Польшѣ *нашихъ единовѣрныхъ и прочихъ диссидентовъ*. Кто не вѣдаетъ, что одни и другіе равно подвержены гоненію“, которое довело до того,

„что знатная часть согражданъ, такъ сказать изъ сообщества отринуты за то одно, что исповѣдуютъ законъ другой. Но пока еще сіе зло вовсе не окоренится,... повелѣваемъ мы вамъ... употребить всевозможное стараніе ваше, дабы какъ собственные наши единовѣрные, такъ и прочіе диссиденты... во всѣ прежнія свои права и преимущества точнымъ и яснымъ закономъ возстановлены, да и для переду какъ въ персонахъ и имѣніяхъ своихъ, такъ и въ принадлежащихъ имъ епархіяхъ, монастыряхъ и церквахъ отъ всякихъ нападковъ... охранены, и прежде отнятыя, сколько возможно, имъ возвращены были". Когда большая часть Рѣчи Посполитой была присоединена къ Имперіи, пестрому населенію этого края, безъ всякаго различія народности и религіи, были торжественно подтверждены всѣ прежнія права: Россія являлась здѣсь не какъ одна нація, покоряющая и подавляющая другія, а какъ высшая сила мира и правды, отдающая всякому свое.

Право на Польшу давали имперской политикѣ Екатерины обиды диссидентовъ, угнетаемыхъ анархическимъ произволомъ; право на Турцію давали ей обиды христіанъ, угнетаемыхъ военнымъ деспотизмомъ османовъ, представителей односторонне-восточнаго политическаго строя.

Какъ въ Польшѣ политика Екатерины была чужда исповѣдной исключительности, такъ въ Турціи она была свободна отъ исключительности племенной и не принижала права грековъ передъ правами единокровныхъ славянъ. Блестящія торжества и прочные успѣхи Екатерининской политики были естественны и неизбѣжны, потому что за нею была внутренняя сила идеи, знамя христіанской имперіи, справедливой къ Востоку и Западу, открытой для всѣхъ и никого не исключающей.

Широкая всепримиряющая политика — имперская и христіанская — есть единственная національная политика Россіи, потому что только она соотвѣтствуетъ лучшимъ отличительнымъ сторонамъ русскаго народнаго характера. Оставшійся всецѣло русскимъ, несмотря на свое поклоненіе Европѣ, Петръ Великій и ставшая всецѣло русскою, несмотря на свой природный европеизмъ, Екатерина II оставили нашему отечеству одинъ завѣтъ. Ихъ образъ и ихъ историческія дѣла говорятъ Россіи: *будь вѣрна себѣ, своей національной особенности и въ силу ея будь универсальна.*

Человѣкъ, который хочетъ быть *вполнѣ* достойнымъ этого званія, не можетъ оставаться *только* человѣкомъ: въ немъ должна жить и разгораться искра высшей божественной природы, поднимающая

его надъ средою людской повседневности; человѣкъ, который довольствуется своею человѣческою ограниченностью и не стремится выше, неизбѣжно тяготѣетъ и ниспадаетъ до уровня животности. Точно также историческій народъ, если хочетъ жить полною національною жизнью, не можетъ оставаться только народомъ, только одною изъ націй,— ему неизбѣжно перерости самого себя, почувствовать себя больше чѣмъ народомъ, уйти въ интересы сверхнаціональные, въ жизнь всемірно-историческую. Для народа, имѣющаго такіе великіе природные и историческіе задатки, какъ русскій, совсѣмъ не естественно обращаться на самого себя, замыкаться въ себя, настаивать на своемъ національномъ *я*, и еще хуже — навязывать его другимъ,—это значитъ отказаться отъ истиннаго величія и достоинства, отречься отъ себя и отъ своего историческаго призванія.

Дѣйствительные успѣхи внѣшней политики держатся внутреннимъ прогрессомъ. Тотъ народъ, какъ и тотъ человѣкъ, который внутренно не совершенствуется, не можетъ совершать истинно славныхъ дѣлъ: откуда бы они взялись? Побѣдоносныя войны и выгодные договоры Екатерининскаго царствованія отвѣчали на далекой окружности государствъ тому, что дѣлалось великою императрицею внутри страны для смягченія нравовъ, для просвѣщенія умовъ, для улучшенія жизни.

Наивное преклоненіе передъ Вольтеромъ и энциклопедистами— извѣстнаго рода умственная слабость, общая средѣ и эпохѣ—не мѣшали Екатеринѣ твердо держать знамя христіанской политики, какъ нѣкоторыя слабости ея характера не препятствовали ей отдаваться всею душой своему Царственному служенію. Яркость ея недостатковъ только подчеркиваетъ ея заслуги. Теперь, черезъ сто лѣтъ послѣ ея кончины, можемъ ли мы съ увѣренностью сказать, что наша русская дѣйствительность достаточно проникласъ духомъ тѣхъ высшихъ началъ, которыми великая императрица озарила и оживила свое славное царствованіе?

---

